U d'/of OTTAWA
39003011246823

COMMENTAIRE FRANÇAIS LITTÉRAL

DE LA

SOMME THÉOLOGIQUE

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN

Droits de traduction et de reproduction réservés pour tous pays.

Copyright by Edouard Privat, *1912.*

16020

R. P. Thomas PÈGUES, O. P.
MAITRE EN THÉOLOGIE
PROFESSEUR DE SAINT THOMAS AU COLLÈGE ANGÉLIQUE (ROME)

COMMENTAIRE FRANÇAIS LITTÉRAL

DE LA

SOMME THÉOLOGIQUE

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN

VII

LES PASSIONS ET LES HABITUS

Πηγὴ γνώσεως.
(Saint Jean Damascène.)

TOULOUSE
ÉDOUARD PRIVAT
LIBRAIRE-ÉDITEUR
14, RUE DES ARTS, 14.

PARIS
PIERRE TÉQUI
LIBRAIRE-ÉDITEUR
82, RUE BONAPARTE, 82.

1912

ANNEXE DE LA BIBLIOTHÈQUE
Université uOttawa BIBLIOTHECA

NIHIL OBSTAT :

Fr. Ceslan PABAN-SECOND,

Des Frères-Prêcheurs,
Maître en Sacrée Théologie.

Fr. Édouard HUGON,

Des Frères Prêcheurs,
Maître en Sacrée Théologie.

IMPRIMATUR :

Fr. Albertus LEPIDI, O. P.

S. P. A. Magister.

BX
1749
.T44
P428
1907
v. 7

AVANT-PROPOS

Notre précédent volume offrait à nos lecteurs le commentaire des vingt et une premières questions de la *Prima-Secundae*[1]. Nous leur offrons, avec ce nouveau volume, le commentaire des trente-trois questions qui suivent, depuis la question 22 jusqu'à la question 54 inclusivement. Ces trente-trois questions se divisent en deux parts bien distinctes. L'une comprend vingt-sept questions et forme le traité des *Passions*. L'autre, composée de six questions seulement, est le traité des *Habitus*.

Le traité des Passions est le complément nécessaire du traité de l'acte humain en lui-même. Il considère ce qu'il y a, dans cet acte, de commun à l'homme doué de raison et à l'animal sans raison. Le traité des Habitus commence une nouvelle partie dans l'étude de l'acte humain, unique sujet immédiat, on le sait, de toute la partie morale de la *Somme théologique*. Après avoir traité de l'acte humain en lui-même, saint Thomas devait traiter des principes de cet acte; et c'est l'étude de ces principes de l'acte humain qui commence avec le traité des Habitus en général.

1. Quelques fautes matérielles se sont glissées dans l'impression de ce volume. Nous tenons à signaler les deux suivantes. — A la page 23, la répétition de la 3e ligne doit être remplacée comme il suit : *tous ses actes en vue d'un gain à réaliser, a ses actes spécifiés.* — A la page 576, la référence de la 16e ligne doit être lue : *Quodlibet* VIII, *q. 6, art. 13.*

Ces deux traités, plus encore que tels autres traités de la *Somme théologique*, constituent un mélange harmonieux de science naturelle et surnaturelle. Si les questions, jusqu'en leurs moindres détails, y sont toujours considérées à la lumière de la foi et en vue de la fin surnaturelle de l'homme, elles appartiennent presque totalement, par leur côté matériel, à la science psychologique humaine. De là leur intérêt tout spécial. Non seulement les théologiens, mais les philosophes eux-mêmes y trouveront une moisson doctrinale exceptionnellement riche.

Le traité des Passions, notamment, mérite d'être signalé à l'attention du lecteur. Il est loin d'être connu comme il mériterait de l'être. Il est, comme tant d'autres traités, mais plus encore peut-être que bien d'autres, la création géniale de saint Thomas. Et c'est merveille de voir avec quelle finesse d'analyse et quelle puissance d'organisation synthétique le génie de Thomas d'Aquin a su construire son œuvre. Toutes les questions et tous les articles devraient ici être signalés et recommandés. On lira avec un intérêt particulièrement vif et fructueux ce qui a trait à la passion de l'amour, surtout la question ravissante des effets de l'amour (q. 28). De même, pour les questions relatives à la passion de la délectation ou du plaisir et de la joie, plus spécialement la question 31, art. 5 et 6 ; ou encore la question 34, art. 3 ; ou la question 35, art. 7, dans le traité de la tristesse. Mais c'est presque à regret que nous citons ces questions et ces articles ; car ce que nous ne citons pas demanderait à l'être également. Qu'on lise, par exemple, les questions 37 et 38 sur les causes et les remèdes de la tristesse; la question 40 sur l'espoir; la question 44 sur les effets de la crainte; les questions relatives à la colère (q. 46-48).

Ceux qui n'ont pas le bonheur de partager notre « foi » en saint Thomas, nous reprocheraient volontiers notre « fidélité » à le suivre dans son exposé doctrinal avec une rigueur que nous avons déclaré nous-même vouloir être scrupuleuse. Ils s'étonneraient surtout que nous n'hésitions pas à nous prononcer d'une façon qui pourrait leur paraître sommaire, sur les doctrines de la philosophie moderne quand ces doctrines sont opposées à celle de saint Thomas. Ils voudraient une « réfutation directe avant de condamner ». Car si les « massacres de doctrines » sont « légitimes de la part du Pape qui condamne en matière de révélation surnaturelle, ils n'ont plus de sens chez le philosophe ou le théologien qui se trouve soumis ici au droit commun[1] ». Il y a peut-être cependant une certaine différence, ici, entre le philosophe et le théologien. Le théologien, en effet, s'autorise, dans ses condamnations, des condamnations même du Pape qu'on veut bien tenir pour légitimes. Et, de plus, quand la doctrine du théologien qui sert de norme à la condamnation des philosophes est celle d'un Thomas d'Aquin, il y a que cette doctrine jouit, dans l'Église, d'une autorité quelque peu privilégiée. On dira, sans doute, que cette autorité ne s'impose pas aux philosophes hors de l'Église. Mais l'autorité du Pape ne s'impose pas davantage. Et puisqu'on veut bien cependant la tenir pour légitime, du moins au regard des croyants, l'on ne doit plus s'étonner qu'au nom de la théologie, reine de toutes les sciences (de cela, nul vrai croyant ne peut douter), on signale, même d'une façon rapide et au passage, si l'on peut ainsi dire,

1. Cf. *Revue de métaphysique et de morale*, numéro de mai 1912, supplément (p. 6).

toute doctrine philosophique de quelque importance qui lui est opposée[1].

D'ailleurs, ceux-là mêmes pour qui « la philosophie thomiste » n'est point, comme pour nous, « un système vivant de pensées qui constitue encore actuellement le fondement rationnel le plus sûr du catholicisme », s'ils veulent bien lire des traités comme le traité des Passions, seront sans doute obligés de convenir, ainsi que déjà l'on s'en est exprimé parmi eux, que « l'ignorance où sont les philosophes modernes de la scolastique est excessive, et, pour une bonne part, fondée sur des préjugés injustifiés ». Si, comme on l'a dit encore, au sujet de la matière présentée par notre dernier volume, « les questions 6-17, où se trouvent discutés les problèmes relatifs aux actes humains, révèlent un grand philosophe, au sens propre du terme, c'est-à-dire un philosophe grand pour tous les temps » ; si l'on trouve là « une des analyses de l'acte volontaire les plus serrées et les plus profondes qui aient été proposées », nous croyons que le traité des Passions ne le cédera en rien, comme impression produite, même sur ceux du dehors qui voudront ici encore « faire amende honorable ».

Le traité des Habitus n'est pas moins intéressant, pour le philosophe et le théologien, que le traité des Passions. Il est, lui aussi, une création du génie de Thomas d'Aquin. En vue de la psychologie surnaturelle, difficilement intelligible,

1. On a paru nous tenir rigueur de nous être élevé, dans notre précédent volume, contre « les morales appelées aujourd'hui de noms très prétentieux, mais qui cachent mal le fond de misère qui est le leur quand on veut les appliquer à l'homme : morales utilitariste, sensualiste, naturaliste, évolutionniste, positiviste » (p. 53). — Nous doutons fort que quiconque aura étudié ces morales dans leurs principaux auteurs respectifs puisse, s'il est un théologien intégral, porter sur elles un autre jugement que celui qu'on nous reproche. Cf. ce qu'en dit un homme peu suspect et qui n'est pas des nôtres : *Critique des systèmes de morale contemporains*, par Alfred Fouillée.

aux yeux de la raison, sans la notion philosophique précise de l'habitus, saint Thomas, dans son traité des Habitus en général, s'est proposé d'établir les fondements rationnels de cette doctrine. Depuis, soit parmi les philosophes scolastiques, soit parmi les théologiens, on a écrit des volumes sur cette question de l'habitus. Toutefois, outre que ces traités postérieurs ont voulu s'inspirer, pour la plupart, de la doctrine même de saint Thomas, et que, par suite, nous avons, dans le traité du saint Docteur, la source première de leur enseignement, il devait fatalement se produire qu'en raison de la difficulté des questions et aussi de la diversité des écoles, la simplicité si lumineuse et la sérénité si pure de l'enseignement du Maître ne se retrouvent pas au même degré dans l'œuvre des écrivains postérieurs. Pour ce motif, et parce que, nous l'avons déclaré dès le début de notre travail, notre dessein très arrêté est de nous tenir, le plus fidèlement possible, à la doctrine même de saint Thomas d'Aquin, nous avons exclu de notre commentaire toute digression étrangère au texte du saint Docteur. Par contre, nous avons recherché avec le plus grand soin, et, souvent même, reproduit intégralement, ce que le saint Docteur avait dit lui-même en ses divers écrits autres que la *Somme théologique*. Et l'on verra peut-être, une fois de plus, par cet exemple, que le meilleur interprète de saint Thomas, comme on l'a si bien dit, est saint Thomas lui-même. Son traité des Habitus, dans la *Somme*, étudié à la lumière de ce que le saint Docteur avait dit ailleurs sur ce même sujet, devient d'une clarté, qui, sans doute, n'exclut point, d'une façon absolue, toute difficulté et toute ombre, mais à laquelle il nous semble qu'on ne peut vouloir ajouter qu'au risque d'en altérer la pureté si parfaite et si harmonieuse.

Nous sera-t-il permis de faire remarquer que, dans ce traité des Habitus, tel que nous l'a donné saint Thomas, nous trouvons un des plus beaux modèles du style du saint Docteur, plus particulièrement appréciable en une matière aussi délicate et aussi ardue. On écrivait, de lui, récemment, cet éloge : « Les mots qu'il emploie sont toujours simples, exacts et consacrés par l'usage. Il est l'écrivain de l'École qui a le moins innové en cette matière. Il n'est jamais tombé dans le travers qui consiste à créer inutilement des termes nouveaux ou à changer arbitrairement la signification des termes reçus[1] ».

Et c'est bien peut-être cette qualité même du saint Docteur, jointe à celle de sa raison si ferme et si puissante, qui explique l'attitude des divers esprits à son égard. Plus encore, en effet, que pour l'auteur dont parlait La Bruyère (au chapitre *des Ouvrages de l'esprit*), il est deux sortes d'hommes qui semblent peu faits pour goûter saint Thomas. D'aucuns usent trop peu de leur raison pour goûter un penseur qui en use beaucoup. D'autres en usent trop subtilement pour s'accommoder d'un homme qui en use toujours d'une façon natuelle.

Rome, en la fête des saints apôtres Pierre et Paul, 29 juin 1912.

1. *Un modèle d'exposition scolastique*, par le R. P. Richard, — *Revue Thomiste*, mars-avril 1912, p. 146.

LA SOMME THÉOLOGIQUE

SECONDE PARTIE

PREMIÈRE SECTION

QUESTION XXII.

DU SUJET DES PASSIONS DE L'AME.

Au début de la question 6, dans la Première Section de la Seconde Partie de la *Somme théologique*, dont nous avons commencé l'étude avec notre précédent volume, saint Thomas, nous donnant la division de toute la partie morale de son œuvre, déclarait que l'unique objet de cette nouvelle étude serait l'acte humain, d'abord, en général (*Prima-Secundæ*), puis, en particulier (*Secunda-Secundæ*). L'acte humain considéré en général devait être étudié en lui-même et dans ses principes. C'est à partir de la question 49 que saint Thomas traitera des principes de l'acte humain. Jusque-là, il ne doit être question que de l'acte humain en lui-même. Toutefois, cet acte humain considéré en lui-même pouvait se présenter à nous sous un double aspect : ou selon qu'il est tout à fait propre à l'homme ; ou selon qu'il convient aussi en partie aux animaux sans raison. La première considération est celle qui nous a occupés jusqu'ici, depuis la question 6 jusqu'à la question 21. Avec la question 22, nous abordons le second aspect de l'acte humain, celui où l'acte que nous étudierons nous apparaîtra comme « quelque chose de com-

mun à l'homme et aux autres animaux et qu'on appelle les passions de l'âme » (cf. prologue de la question 6).

C'est donc le traité des passions, qui commence avec la question 22, et il comprendra toutes les questions qui vont suivre jusqu'à la question 48 inclusivement. Nous venons de dire que son objet n'est pas propre à l'homme, mais qu'il convient aussi aux animaux sans raison. Il n'en faudrait pas conclure que ce traité est de moindre importance dans la théologie morale. Outre que les passions, dans l'homme, participent d'une certaine manière, le mode d'agir qui est proprement humain, et parce qu'elles s'exercent ou peuvent s'exercer sous l'empire de la volonté, elles forment, en quelque sorte, la principale matière de la vie humaine morale. Les deux grandes vertus morales de la force et de la tempérance auront pour objet la parfaite ordination des passions. Rien donc ne saurait être plus utile, pour l'homme, et rien ne lui est plus indispensable que la connaissance aussi parfaite que possible des mouvements appelés passions, qui sont ou peuvent être en lui.

Pour ce traité, comme pour tant d'autres, le génie de saint Thomas, surtout dans la *Somme théologique*, s'est montré créateur. Les 27 questions qui forment ce traité constituent un chef-d'œuvre d'analyse psychologique et d'organisation scientifique. Nous n'aurons pas de peine à nous en convaincre, à mesure que nous en poursuivrons l'étude directe. Et si, parmi nos lecteurs, il en est qui, après avoir fait cette étude, voudront comparer, non seulement avec les travaux anciens, mais aussi avec les œuvres les plus récentes, le chef-d'œuvre de saint Thomas, ils verront, ici encore, à quelle hauteur s'est élevé, dans sa perfection, et demeure toujours inaccessible, notre cher saint Docteur.

Il divise son traité en deux parts : l'une, « générale »; l'autre, « spéciale ». La partie générale comprendra quatre questions : « le sujet des passions (q. 22); leur différence (q. 23); la comparaison des passions entre elles (q. 24); leur bonté ou leur malice » (q. 25). — Le sujet des passions est le premier point qui doit nous occuper dans notre étude, parce que, nous l'allons voir, c'est par la nature et la raison du sujet que nous aurons la nature et la raison de la passion.

Cette première question comprend trois articles :

1° S'il y a quelque passion dans l'âme?
2° Si c'est dans la partie affective plutôt que dans la partie qui perçoit?
3° Si c'est dans l'appétit sensitif plutôt que dans l'appétit intellectif qui s'appelle la volonté?

L'à-propos de ces trois interrogations, des deux dernières surtout, nous apparaîtra en parfaite lumière, si nous prenons garde que les plus récents des auteurs universitaires et laïques qui ont écrit sur les passions, se trouvent divisés sur la question de savoir si l'élément qui domine, dans la passion, est l'élément de perception ou l'élément affectif; et même pour ceux qui se prononcent en faveur de l'élément affectif, tel M. Ribot, par exemple, l'imprécision demeure absolue en ce qui est de l'élément affectif d'ordre sensible et l'élément affectif d'ordre intellectuel. Pour M. Ribot, en effet, la passion, qu'il limite, trop absorbé par l'acception du mot français *passion* et *passionné*, au sens de mouvement affectif véhément, s'applique à tout mouvement de cette sorte, qu'il soit d'ordre intellectuel ou d'ordre sensible [Cf. Th. Ribot, *Essai sur les Passions*]. Nous allons voir, à la lumière de saint Thomas, quelle est la vraie nature de la passion.

Article Premier.

Si quelque passion se trouve dans l'âme?

Trois objections veulent prouver qu' « il n'y a aucune passion dans l'âme ». Les termes *passion* et *âme* s'excluraient absolument l'un l'autre; la passion ne conviendrait qu'à l'être matériel et corporel, en tant que tel. — La première objection dit précisément que « le fait de pâtir est le propre de la matière »; la matière est puissance passive, tandis que la forme et ce qui n'est que forme est acte. « Or, l'âme n'est pas composée de matière et de forme, ainsi qu'il a été vu dans la Première Partie (q. 75, art. 5). Donc il n'y a pas de passion dans l'âme ». — La seconde

objection en appelle à ce que « la passion est un mouvement, ainsi qu'il est dit au troisième livre des *Physiques* (ch. III, n. 2; de S. Th., leç. 5). Or, l'âme n'a pas de mouvement, comme il est prouvé au premier livre *de l'Ame* (ch. III, n. 3; de S. Th., leç. 6). Donc la passion n'est pas dans l'âme ». Même au sens d'*émotion*, à supposer qu'on veuille distinguer la passion de l'émotion, la passion ne saurait convenir à l'âme. — La troisième objection dit que « la passion est l'acheminement vers la corruption; car *toute passion, à mesure qu'elle grandit, fait que la substance perd d'elle-même*, ainsi qu'il est dit au livre des *Topiques* (liv. VI, ch. VI, n. 21). Or, l'âme est incorruptible. Donc il n'y a pas de passion dans l'âme ».

L'argument *sed contra* est un texte de saint Paul, fort bien choisi, et qui nous montre que la question des passions est, au plus haut point, d'ordre moral et théologique. « L'Apôtre » saint Paul « dit, dans son épître *aux Romains*, chapitre VII (v. 5) : *Lorsque nous étions dans la chair, les passions des péchés, œuvre de la loi, agissaient dans nos membres.* Or, les péchés sont proprement dans l'âme. Donc, les passions aussi, qui sont dites passions *des péchés,* sont dans l'âme ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par expliquer le mot *passion.* Ce mot vient de pâtir. Or, « pâtir se dit d'une triple manière. — D'abord, en un sens large, selon que tout fait de recevoir est pâtir ou souffrir, alors même que le sujet qui reçoit ne perde rien de ce qu'il a; c'est ainsi que l'air sera dit pâtir, quand il reçoit la lumière. Mais ceci est plutôt, proprement, se parfaire, que pâtir ou souffrir. — D'une autre manière, pâtir ou souffrir se dit, au sens propre, quand une chose est reçue avec amission d'une autre. Toutefois, ceci peut se produire de deux manières. Parfois, en effet, ce qui est rejeté et perdu n'était pas pour le bien du sujet; c'est ainsi que le corps de l'animal est dit souffrir ou pâtir, quand il recouvre la santé, la maladie étant vaincue et chassée de ce corps. — L'autre cas se produit, quand c'est le contraire qui arrive »; c'est-à-dire que ce qui est perdu ou rejeté était pour le bien du sujet, tandis que ce qui est reçu est pour son mal; « ainsi on dira pâtir, celui qui tombe malade; parce qu'il reçoit la maladie, ayant perdu la

santé. — Or », dit saint Thomas, « ce dernier cas est le mode tout à fait propre de la passion » ; c'est en ce dernier sens que la passion mérite strictement son nom de passion. « C'est qu'en effet, pâtir » ou être dans l'état de passion, « se dit par rapport à un agent qui tire à soi. Et, précisément, ce qui s'éloigne de ce qui est son bien, semble par excellence être sous l'action d'un autre qui le tire à soi » : au contraire, lorsque l'action de l'agent communique un bien, il semble que c'est plutôt l'agent qui vient au sujet. « C'est ainsi qu'il est dit, au premier livre *de la Génération* (ch. III, n. 9; de S. Th., leç. 8), que si d'un être moins noble un plus noble est engendré, on a une génération pure et simple et une corruption au sens diminué, tandis que c'est l'inverse, si d'un plus noble est engendré un moins noble ». — Par où l'on voit que l'idée de passion, prise en son sens le plus strict, entraîne une certaine idée de diminution et de déchet.

Après avoir expliqué le triple sens qu'on peut donner au mot passion, saint Thomas déclare que « dans l'âme, la passion peut se trouver », non seulement au premier ou au second sens, mais « dans les trois sens qui viennent d'être définis. — S'il s'agit, en effet, du simple fait de recevoir, l'*acte de sentir et de concevoir sont un certain pâtir* », comme l'avait dit Aristote, au premier livre *de l'Ame*, chapitre V, n. 8; de saint Thomas, leçon 12. — « La passion qui implique une certaine perte suppose toujours la transmutation corporelle. Aussi bien », et puisque, nous l'avons dit, c'est là seulement le sens propre de passion, « il s'ensuit que la passion proprement dite ne peut convenir à l'âme que par occasion, c'est-à-dire en raison du composé qui pâtit. Même là, cependant, il y a encore diversité. Car si la transmutation dont nous parlons se fait en sens mauvais, on a davantage la raison de passion, relativement au cas où elle se fait dans le sens du mieux. Et de là vient que la tristesse a raison de passion, au sens strict, plus que la joie » : l'une, en effet, resserre et abat, tandis que l'autre dilate et réconforte.

Ainsi donc la passion au sens propre ne se trouve directement et par soi que dans le composé de corps et d'âme, quand il s'agit d'un être vivant; elle ne se trouve dans l'âme qu'en raison du composé dont l'âme fait partie. — S'il s'agissait de la passion au

sens très large, elle pourrait être dans l'âme elle-même directement et par soi.

L'*ad primum* accorde que « le fait de pâtir, selon qu'il implique amission et transmutation, est le propre de la matière » ; la matière, en effet, ne reçoit jamais une nouvelle forme sans que soit expulsée la première forme qu'elle avait déjà ; « et de là vient que le fait de pâtir, ainsi entendu, ne se trouve que dans les composés de matière et de forme. Mais le fait de pâtir, selon qu'il implique seulement le fait de recevoir, n'appartient pas nécessairement qu'à la matière ; il peut convenir à tout ce qui » n'est pas acte pur, mais « existe en puissance » à quelque chose. « Or, l'âme, bien qu'elle ne soit pas composée de matière et de forme, a cependant une certaine potentialité, qui fait qu'elle peut recevoir et pâtir, au sens où l'acte même de penser est un certain pâtir, ainsi qu'il est dit au troisième livre *de l'Ame* » (ch. IV, n. 9 ; de S. Th., leç. 9) ; mais il est évident que le mot pâtir ou passion se prend là dans un sens qui n'est plus son sens propre ; il ne signifie plus que le fait de recevoir quelque chose, quelle que soit d'ailleurs la nature de cette réception, toute à l'avantage de celui qui reçoit, sans que la nouvelle perfection reçue implique une amission quelconque.

L'*ad secundum* répond que « si le fait de pâtir et d'être sujet au mouvement », qui constitue la passion au sens propre, « ne convient pas à l'âme par soi, il peut lui convenir par occasion et accidentellement, comme il est dit au premier livre *de l'Ame* » (endroit précité).

L'*ad tertium* fait observer que « la raison donnée dans l'objection vaut pour la passion qui implique une transmutation dans le sens péjoratif. Et nous accordons qu'une telle passion ne peut pas convenir à l'âme par soi, mais seulement par occasion ; elle ne convient par soi qu'au composé, lequel est, en effet, corruptible ».

Dans la passion attribuée à l'âme, si nous la prenons au sens strict, nous trouvons un double élément : l'un, qui lui appartient plus spécialement et qui est d'ordre physiologique ; l'autre, qui lui appartient aussi, d'une façon essentielle, mais qui ne lui est

pas également propre. Ce second élément est d'ordre psychologique. C'est lui que nous aurons à étudier plus spécialement, notant d'ailleurs, au passage, quand besoin sera, quelques-uns des phénomènes physiologiques qui l'accompagnent. — Puisque nous devons nous attacher surtout à l'élément psychologique dans les passions de l'âme, il importe de préciser, tout de suite, à quelle partie de l'âme, la passion, prise dans le sens que nous avons défini, appartient. Est-ce à la partie affective ou à la partie qui comprend les puissances de perception; et, à supposer que ce soit à la partie affective, est-ce à la partie affective d'ordre sensible ou à la partie affective d'ordre intellectuel? — D'abord, si la passion appartient à la partie affective de l'âme plutôt qu'aux puissances de perception.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si la passion se trouve davantage dans la partie appétitive ou dans la partie appréhensive?

Trois objections veulent prouver que « la passion est dans la partie appréhensive de l'âme plutôt que dans la partie appétitive ». — La première argumente ainsi : « En quelque genre que ce soit, ce qui est premier semble posséder au maximum la raison de ce qui vient après dans ce genre-là et le cause, ainsi qu'il est dit au second livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 2; Did., liv. I[a], ch. 1, n. 5). Or, la passion se trouve dans la partie appréhensive de l'âme », ou dans les puissances de perception, « avant de se trouver dans la partie appétitive; la partie affective, en effet, n'est atteinte par rien qu'autant que les puissances de perception ont été premièrement atteintes. Il s'ensuit que la passion est plutôt dans la partie appréhensive que dans la partie appétitive ». — La seconde objection fait observer que « ce qui est plus actif semble être moins sujet à la passion; car l'action et la passion sont opposées entre elles. Or, la partie appétitive est plus active que la partie où sont les puissances de perception.

Il s'ensuit que la passion doit se trouver plutôt en cette autre partie ». — La troisième objection dit que « si l'appétit sensitif est une faculté organique corporelle, la faculté de perception sensible l'est aussi. Puis donc que la passion de l'âme se fait, à proprement parler, en raison de la transmutation corporelle, on ne voit pas qu'il y ait à l'assigner plutôt dans la partie affective sensible que dans la faculté sensible de perception ».

L'argument *sed contra* en appelle à un texte de « saint Augustin », qui « dit, au neuvième livre de *la Cité de Dieu* (ch. IV), que *les mouvements appelés par les Grecs passions, sont appelés par quelques-uns des nôtres, comme par Cicéron, perturbations; d'autres les appellent affections; d'autres, enfin, comme les Grecs eux-mêmes, très exactement, passions.* Par où l'on voit que les passions de l'âme sont la même chose que les affections. Or, les affections se trouvent manifestement dans la partie affective et non dans la partie des puissances de perception. Donc les passions aussi se trouvent plutôt dans la partie affective ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par rappeler le caractère essentiel et distinctif de la passion. « Ainsi qu'il a été dit (à l'article précédent), le mot passion implique la traction du sujet qui pâtit à ce qui est le propre de l'être qui agit. Or », s'il est vrai que l'objet a raison d'être qui agit, soit par rapport aux facultés de perception, soit par rapport aux facultés appétitives, cependant « l'âme est plutôt tirée vers l'objet dans la faculté appétitive que dans les facultés de perception. C'est qu'en effet, par la faculté appétitive l'âme est ordonnée aux choses selon qu'elles sont en elles-mêmes; d'où Aristote dit, au sixième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 4; Did., liv. V, ch. IV, n. 1), que *le bien et le mal,* objets de la faculté appétitive, *sont dans les choses elles-mêmes.* Les facultés de perception, au contraire, ne vont pas aux choses selon l'être qu'elles ont en elles-mêmes, mais elles les connaissent selon la représentation qu'elles en portent ou qu'elles en reçoivent conformément à leur nature propre; et c'est pourquoi Aristote dit, au même endroit, que *le vrai et le faux*, objets de la connaissance, *ne sont pas dans les choses, mais dans l'esprit.* — Il suit de là, manifestement, que la rai-

son de passion se trouve plutôt dans la partie appétitive que dans les facultés de perception ». — On aura remarqué avec quelle sagacité saint Thomas est allé chercher la raison de sa conclusion, dans le concept le plus essentiel éveillé par le mot passion et par le mot appétit ou perception. Aussi bien sa conclusion n'est-elle pas moins nécessaire que le rapport de ces notions ou de ces essences.

L'*ad primum* nous va expliquer, d'une façon très belle, les vrais rapports des facultés de perception et des facultés appétitives, en ce qui est du plus ou moins d'aptitude à être sujet de la passion. — « Dans les choses qui ont trait à la perfection, il en va tout autrement que dans les choses où se trouve la raison de défaut » et d'imperfection. « Pour la perfection, en effet, elle croîtra selon qu'on approchera d'un premier principe qui rend d'autant plus parfait ce qui approche de lui davantage; c'est ainsi que la perfection de la lumière augmente selon qu'on approche d'un foyer pleinement lumineux qui éclaire d'autant plus ce qui est plus près de lui. Dans les choses, au contraire, qui ont trait à l'imperfection, l'imperfection ne se gradue pas en raison d'un premier dont on approcherait davantage, mais en raison d'un premier pleinement parfait dont on s'éloigne. Il s'ensuit que plus on s'éloigne du premier, plus l'imperfection augmente; et c'est pour cela qu'au début ce n'est jamais qu'un défaut minime, qui grandit et se multiplie ensuite, à mesure qu'on avance. — Or, la passion a trait au défaut; car elle se trouve en un sujet selon qu'il est en puissance; et de là vient qu'en ce qui approche le premier Être parfait, qui est Dieu, la raison de puissance et de passion se trouve au degré le plus infime, grandissant dans les autres êtres, toujours plus, à mesure qu'on s'éloigne. C'est pour ce motif, que dans les facultés de l'âme qui occupent le premier rang, ou qui viennent en premier lieu, et qui sont », en effet, comme le voulait l'objection, « les facultés cognoscitives, on trouve moins la raison de passion » que dans les facultés appétitives.

L'*ad secundum* complète cette doctrine. « Les facultés appétitives sont dites plus actives, parce qu'elles sont davantage principe d'action extérieure. Mais cela même provient de ce qu'elles

sont en elles-mêmes plus passives, c'est-à-dire de ce qu'elles sont ordonnées aux choses selon l'être que ces choses ont en elles-mêmes; car par l'action extérieure nous arrivons à atteindre les choses en elles-mêmes ». — La faculté appétitive accuse une passivité ou une imperfection plus grande dans le sujet où elle se trouve; car elle le porte à chercher, comme devant le parfaire, les choses autres que lui, selon leur être physique ou naturel, et non plus seulement selon leur être intentionnel, comme il arrive pour les facultés de perception.

L'*ad tertium* répond dans le même sens, appliquant cette doctrine aux facultés sensibles dont parlait l'objection. Il est vrai que même les facultés de perception ont un organe corporel, s'il s'agit des facultés de perception sensible; et tout organe corporel est susceptible de transmutation. Mais, « selon qu'il a été dit dans la Première Partie (q. 78, art. 3), l'organe de l'âme peut subir d'une double manière la transmutation. Parfois, ce n'est qu'une transmutation spirituelle » en quelque sorte, ou intentionnelle, « selon qu'il reçoit une image de la chose. Et cette immutation est celle qui se trouve de soi dans l'acte de la faculté de perception sensible; c'est ainsi que l'œil est affecté par l'objet visible, non qu'il devienne coloré lui-même, mais parce qu'il reçoit l'image de la couleur. Il y a une autre immutation de l'organe, qui est une immutation physique, selon que l'organe est modifié dans son être physique lui-même; par exemple, quand il devient chaud ou froid ou toute autre chose de ce genre. Cette seconde immutation n'accompagne qu'accidentellement l'acte de la faculté de perception sensible, comme, par exemple, si l'œil se fatigue à trop fixer son objet ou s'il s'abîme en raison d'un objet trop voyant. Elle est, au contraire, ordonnée de soi à l'acte de l'appétit sensible; aussi bien dans la définition des mouvements de cette partie appétitive sensible, on assigne, à titre d'élément matériel, une certaine immutation physique de l'organe; c'est ainsi qu'on dit de *la colère* qu'elle *est un afflux du sang vers le cœur* » [cf. Aristote, *de l'Ame*, livre I, ch. 1, n. 2; de S. Th., leç. 2]. Nous trouvons affirmé ici, de nouveau, comme essentiel à la passion, l'élément physiologique déjà marqué à l'article précédent. — Et saint Thomas de conclure : « Par

où l'on voit que la raison de passion se trouve davantage dans l'acte de la faculté appétitive sensible, plutôt que dans l'acte de la faculté sensible de perception, bien que l'une et l'autre de ces facultés soit une faculté organique corporelle ».

C'est donc bien d'une façon absolue et sans réserve que nous devons attribuer la passion au genre des facultés appétitives de l'âme plutôt qu'aux facultés de perception ou de connaissance. — Mais dans le genre même des facultés appétitives, il y a un double ordre à distinguer : l'ordre sensible et l'ordre intellectuel. Auquel de ces deux ordres appartiendra la passion entendue dans le sens où nous l'avons définie? — C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si la passion se trouve plutôt dans l'appétit sensitif que dans l'appétit intellectuel appelé volonté?

Trois objections veulent prouver que « la passion n'est pas dans l'appétit sensible plutôt que dans l'appétit intellectuel ». — La première est une parole de « saint Denys », qui « dit, au chapitre second des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 4), que Hiérothée », son maître, « *avait reçu sa science d'une inspiration toute divine, n'apprenant pas seulement, mais en quelque sorte souffrant les choses divines*. Or, la passion ou la souffrance des choses divines ne peut pas se trouver dans l'appétit sensible, qui a seulement pour objet le bien sensible. Donc la passion est dans l'appétit intellectuel tout aussi bien que dans l'appétit sensible ». — La seconde objection fait observer que « plus le principe actif est puissant, plus la passion », dans l'être qui reçoit l'action, « est profonde. Or, l'objet de l'appétit intellectif, qui est le bien universel, est d'une action plus puissante que le bien particulier, objet de l'appétit sensible. Donc la raison de passion se trouve dans l'appétit intellectuel plus que dans l'appétit sensible ». — La troisième objection dit que « la joie et l'amour

sont des passions. Or, la joie et l'amour se trouvent dans l'appétit intellectif, et non pas seulement dans l'appétit sensible; sans cela on ne les attribuerait pas à Dieu et aux anges dans l'Écriture. Donc les passions ne sont pas plus dans l'appétit sensible que dans l'appétit intellectuel ».

L'argument *sed contra* en appelle à l'autorité de « saint Jean Damascène », qui « dit au second livre (*de la Foi orthodoxe*, ch. XXII), décrivant les passions : *La passion est un mouvement de la faculté appétitive sensible suivant l'imagination du bien ou du mal; ou encore : la passion est un mouvement de l'âme irraisonnable sur le soupçon du bien ou du mal* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la passion, selon qu'il a été dit (à l'article premier), se trouve proprement où se trouve la transmutation corporelle; laquelle transmutation se trouve dans les actes de l'appétit sensible; et non pas seulement une transmutation » intentionnelle ou « spirituelle, comme dans les facultés sensibles de perception, mais même naturelle » ou physico-chimique. « Dans l'acte de l'appétit intellectif, au contraire, il n'est pas requis de transmutation corporelle; parce que cette sorte d'appétit n'est pas l'acte d'un organe. Il suit de là que la raison de passion se trouve plus véritablement dans l'acte de l'appétit sensible que dans celui de l'appétit intellectuel; comme on le voit d'ailleurs par les définitions de saint Jean Damascène citées » dans l'argument *sed contra*.

L'*ad primum* fait observer que dans le texte de saint Denys, « la passion des choses divines désigne la complaisance aux choses divines et l'union qui s'en fait par l'amour, sans que pour cela intervienne la transmutation corporelle », au moins directement et par soi.

L'*ad secundum* répond que « la grandeur de la passion ne dépend pas seulement de la vertu du principe qui agit; elle dépend aussi de la passivité du sujet qui reçoit; car les sujets plus aptes à pâtir peuvent pâtir beaucoup, même sous l'action de principes peu puissants. Quand bien même donc l'objet de l'appétit intellectif soit plus puissant que l'objet de l'appétit sensible, l'appétit sensible n'en reste pas moins davantage passif ».

L'*ad tertium* formule un point de doctrine qu'il importe de

noter. « L'amour et la joie et autres choses de ce genre, quand on les attribue à Dieu, ou aux anges, ou aux hommes en raison de l'appétit intellectif, désignent simplement l'acte de la volonté dont l'effet ressemble à celui de la passion, mais sans qu'il y ait passion » proprement dite; bien plus, en Dieu il n'y a même pas la passion au sens large de réception. « C'est ce qui a fait dire à saint Augustin, dans le neuvième livre de *la Cité de Dieu* (ch. v) : *Les saints anges punissent sans colère et subviennent sans compassion de la misère. Et cependant l'usage du discours humain fait qu'on use de ces termes en parlant d'eux, non que leurs affections soient infirmes* » comme les nôtres, « *mais en raison d'une ressemblance dans l'effet de leur action* ».

Nous ne saurions mieux résumer la doctrine de saint Thomas dans les trois articles que nous venons de lire, qu'en reproduisant les extraits suivants de la question des passions dans les *Questions disputées de la Vérité*, question 26, articles 1, 2 et 3 :

« Le mot *passion*, explique le saint Docteur, se prend dans un double sens : d'une façon commune; et d'une façon propre. Dans son acception commune, il désigne toute réception d'une chose, en quelque manière que cette réception se fasse. Au sens propre, la passion se dit dans les choses qui ont trait au mouvement, en tant qu'une chose est reçue, dans l'être qui la reçoit, par voie de mouvement. Et parce que tout mouvement suppose des termes opposés, ce qui est reçu par cette voie doit avoir pour contraire quelque chose qui est expulsé du sujet qui le reçoit. D'autre part, ce qui est reçu dans un sujet assimile ce sujet à l'être qui agit en lui; d'où il vient que dans toute passion proprement dite, l'être qui agit est contraire à l'être qui reçoit, et l'être qui reçoit perd de ce qu'il avait. Toutefois, la passion ainsi entendue n'existe pas dans toutes les espèces de mouvement; elle n'existe que dans le mouvement d'altération. Dans le mouvement local, en effet, ce n'est pas le mobile qui reçoit quelque chose; mais plutôt il est reçu lui-même dans un lieu. Dans le mouvement d'augmentation ou de croissance et de décroissance ou de diminution, ce n'est pas une forme qui est reçue ou perdue; c'est quelque chose de substantiel, tel que l'aliment, dont l'apport ou l'amission augmente

ou diminue la quantité. Dans le mouvement de génération et de corruption, il n'y a de mouvement et de contrariété qu'en raison de l'altération qui précède. C'est donc seulement par voie d'altération qu'on a la passion proprement dite, dans laquelle une forme contraire est reçue tandis que l'autre est expulsée.

« La passion prise au premier sens se trouve dans l'âme et en toute créature, parce que toute créature a un mélange de potentialité, qui fait que si elle est subsistante, elle peut recevoir quelque chose. Quant à la passion prise au second sens, elle n'est que là où se trouve le mouvement et la contrariété. Or, le mouvement n'existe que dans le monde des corps ; et la contrariété des formes ou des qualités, que dans les seuls êtres soumis à la génération et à la corruption » ; c'est-à-dire que le mouvement est le propre du monde physique et la contrariété entraîne l'action physico-chimique. « Il s'ensuit qu'il n'y a que les êtres corporels et les êtres corruptibles qui puissent être le sujet de la passion au sens propre. Puis donc que l'âme est incorporelle, elle ne peut pas être ainsi le sujet de la passion », du moins en elle-même et en raison d'elle-même. « Que si la passion, au sens propre, lui est attribuée en quelque sorte, ce ne sera qu'en raison de son union avec le corps, c'est-à-dire accidentellement et par occasion.

« Or, c'est d'une double manière que l'âme est unie au corps : à titre de forme, selon qu'elle donne l'être au corps et le vivifie ; et à titre de moteur, selon qu'elle use du corps pour ses opérations. A ce double titre, l'âme sera dite pâtir accidentellement, mais non de la même manière. C'est qu'en effet ce qui est composé de matière et de forme agit en raison de la forme et pâtit en raison de la matière. Il s'ensuit que la passion commence par la matière et parvient comme accidentellement à la forme ; tandis que considérée en tant qu'elle est produite par l'action de l'agent, c'est de l'agent qu'elle dérive d'abord. C'est donc d'une double manière que la passion du corps est attribuée accidentellement à l'âme. D'abord, en ce sens que la passion commence par le corps et se termine dans l'âme, pour autant que l'âme est unie au corps à titre de forme ; et cette passion est une certaine passion corporelle. C'est ainsi que le corps étant blessé, l'union

du corps à l'âme se trouve affaiblie; et, de ce chef, l'âme elle-même pâtit accidentellement, étant unie au corps par son être. D'une autre manière, la passion commence par l'âme, en tant que l'âme est le principe moteur du corps; et elle se termine dans le corps. Cette passion est la passion animale, telle qu'on la trouve dans la colère et la crainte et autres mouvements de ce genre; car ces mouvements, dus à la connaissance et à la faculté appétitive de l'âme, provoquent dans le corps certaines transmutations; la transmutation du mobile suit, en effet, l'opération du moteur selon tout mouvement où le mobile est apte à subir la motion du moteur. Et c'est ainsi que le corps étant affecté par un mouvement d'altération, l'âme elle-même est dite pâtir accidentellement ».

De ces deux sortes de passions attribuées accidentellement à l'âme en raison du corps qu'elle informe ou qu'elle meut, la première, la passion corporelle, affecte directement l'essence de l'âme et indirectement ses puissances; la seconde, au contraire, affecte directement les puissances : c'est, en effet, l'opération de l'âme qui est cause de la passion ou de la transmutation du corps. Il suit de là que « la passion animale », celle dont il s'agit proprement dans notre traité actuel des passions, « doit être dans cette puissance qui est jointe à un organe corporel et dont le propre est de mouvoir le corps. Il s'ensuit qu'elle ne sera pas dans la partie intellective de l'âme, puisque cette partie n'a pas d'organe corporel; ni non plus dans la faculté sensible de perception, parce que la perception du sens ne cause de mouvement dans le corps que par l'intermédiaire de la faculté appétitive, principe immédiat du mouvement. Et de là vient que selon le mode d'agir de cette puissance, tout de suite l'organe corporel, c'est-à-dire le cœur, d'où part tout mouvement, se trouve disposé comme il convient pour que se réalise ce à quoi l'appétit sensible est incliné : il bouillonne dans la colère; et, dans la crainte, au contraire, il se refroidit en quelque sorte et se resserre ».

Pouvait-on, de façon plus lumineuse, préciser la nature de la passion animale? La part du corps et la part de l'âme sont nettement délimitées, et nous savons aussi où se trouve exactement, soit dans le corps, soit dans l'âme, le siège des passions.

Dans le corps, nous avons, pour siège premier des passions, le cœur; et, dans l'âme, ce siège est la partie affective sensible seule. — Si donc l'on voulait tenter une définition de la passion, au sens où nous l'entendons maintenant, on pourrait dire qu'elle est : *une altération ou un trouble de l'organisme vital, dû à un mouvement de l'appétit sensible.* Dans cette définition, on le voit, il y a un double élément, selon que nous l'avions déjà noté : l'élément physiologique; et l'élément psychologique. L'un et l'autre de ces éléments sont essentiels à la passion animale. Mais ils ne sont pas tous deux d'égale importance. Il est évident que l'élément le plus important est l'élément psychologique, c'est-à-dire le mouvement de l'appétit sensible. C'est de lui surtout que nous nous occuperons dans notre traité; et c'est lui que nous entendrons désigner le plus ordinairement par le mot passion, si bien que le mot passion sera pris par nous comme synonyme de *mouvement de l'appétit sensible.* Il serait arbitraire, philosophiquement parlant, de vouloir limiter le mot passion aux seuls mouvements véhéments de l'appétit sensible, bien que ces mouvements méritent d'être appelés de ce nom à un titre spécial. Mais il serait faux de vouloir appliquer le mot passion aux mouvements même véhéments, ou profonds, et absorbants, de l'appétit intellectuel. Nous pourrons bien appeler des mêmes noms par lesquels nous désignons les mouvements de l'appétit sensible, appelés justement passions, les mouvements de l'appétit intellectuel; mais ce ne sera qu'en raison d'une parité dans l'élément psychologique ou d'une similitude dans l'effet dû à l'action de cet élément. On parlera d'amour, de haine, de joie, de tristesse, de colère, et le reste, même au sujet de l'appétit intellectuel qui est la volonté; mais ces divers actes n'auront jamais, dans cet ordre de l'appétit intellectuel, la raison de passion. La raison de passion ne leur convient que lorsqu'ils se trouvent dans l'appétit sensible; et là, elle leur convient toujours.

Nous savons à quoi correspond exactement le mot passion, quand nous parlons des passions de l'âme. Il nous faut maintenant considérer la raison de leur distinction ou de la différence. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XXIII.

DE LA DIFFÉRENCE DES PASSIONS ENTRE ELLES.

Cette question comprend quatre articles :

1° Si les passions qui sont dans l'appétit concupiscible sont diverses de celles qui sont dans l'irascible?

2° Si la contrariété des passions de l'irascible se prend selon la contrariété du bien et du mal?

3° S'il est quelque passion qui n'ait pas de contraire?

4° S'il y a certaines passions, d'espèce différente, dans la même puissance, qui ne soient pas contraires entre elles?

Le premier de ces articles étudie la diversité des passions, en raison de la diversité des deux appétits sensibles; l'article 2 et l'article 3 étudient leur contrariété, en raison de la contrariété de leur objet et du mouvement par lequel elles s'y portent; l'article 4, leur différence, en raison de la différence de l'effet produit en elles par le principe actif correspondant. — D'abord, la diversité; et c'est, nous l'avons dit, l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si les passions qui sont dans l'appétit concupiscible sont diverses de celles qui sont dans l'irascible?

Trois objections veulent prouver que « les mêmes passions sont dans l'appétit concupiscible et dans l'irascible ». — La première en appelle à « Aristote », qui « dit, au second livre de l'*Éthique* (ch. v, n. 2; de S. Th., leç. 5), que les passions de l'âme

ont pour caractérisque d'être *accompagnées de joie et de tristesse*. Or, la joie et la tristesse sont dans l'appétit concupiscible. Donc toutes les passions s'y trouvent également. Et, par suite, il n'y a pas à les distinguer selon la diversité de ces deux appétits ». — La seconde objection cite « la glose de saint Jérôme, qui, sur ce texte de saint Mathieu : *Le royaume des cieux est semblable au levain*, etc., dit : *Ayons, dans la raison, la prudence; dans l'appétit irascible, la haine des vices ; et dans l'appétit concupiscible, le désir des vertus*. Or, la haine est dans l'appétit concupiscible, comme l'amour, son contraire, ainsi qu'il est dit au second livre des *Topiques* (ch. VII, n. 4). Donc la même passion est dans le concupiscible et dans l'irascible ». — La troisième objection rappelle que « les passions et les actes diffèrent en raison des objets. Or, pour les passions du concupiscible et de l'irascible, on a les mêmes objets, qui sont le bien et le mal. Donc ce sont les mêmes passions de part et d'autre ».

L'argument *sed contra* fait observer que « les actes des puissances diverses sont spécifiquement distincts; comme, par exemple, voir et entendre. Or, l'irascible et le concupiscible sont deux puissances qui divisent l'appétit sensible, ainsi qu'il a été dit dans la Première Partie (q. 81, art. 2). Donc, puisque les passions sont des mouvements de l'appétit sensible, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 22, art. 3), les passions qui sont dans l'irascible seront spécifiquement distinctes des passions qui sont dans le concupiscible ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu'en effet « les passions qui sont dans l'irascible et dans le concupiscible diffèrent en espèce ». Et, pour le prouver, il reprend la raison donnée par l'argument *sed contra*. « Puisqu'en effet les puissances diverses ont des objets divers, ainsi qu'il a été dit dans la Première Partie (q. 77, art. 3), il est nécessaire que les passions des diverses puissances se réfèrent à des objets divers. Il suit de là qu'à plus forte raison les passions des diverses puissances différeront spécifiquement ; car une plus grande différence de l'objet est requise pour diversifier spécifiquement les puissances, que pour diversifier l'espèce des passions ou des actes. De même, en effet, que dans les choses naturelles » ou physiques, « la diversité du

genre suit la diversité dans la puissance de la matière, et la diversité de l'espèce la diversité de la forme dans la même matière : ainsi, dans les actes de l'âme, les actes qui appartiennent à des puissances diverses ne sont pas seulement différents d'espèce, mais encore divers en genre ; les actes, au contraire, ou les passions qui regardent divers objets spéciaux, compris sous le même objet commun de la même puissance, diffèrent comme les espèces de ce genre. Lors donc qu'on veut connaître quelles passions sont dans l'irascible et quelles passions dans le concupiscible, il faut prendre l'objet de chacune de ces deux puissances. Or, il a été dit, dans la Première Partie (q. 81, art. 2), que l'objet de la puissance concupiscible est le bien ou le mal sensible pris d'une façon pure et simple, qui plaît ou qui attriste. Seulement, parce qu'il est nécessaire que l'âme quelquefois rencontre la difficulté ou la lutte dans l'acquisition de cette sorte de bien ou dans la fuite du mal contraire, en tant que ceci se trouve dépasser l'action aisée de l'animal ; à cause de cela, le bien lui-même ou le mal, selon qu'ils ont la raison d'ardu et de difficile, sont l'objet de l'irascible » [cf. les explications données à l'endroit précité de la Première Partie]. « Il suit de là que toutes les passions qui regardent d'une façon absolue le bien ou le mal » sensibles, « appartiennent à l'appétit concupiscible : tels la joie, la tristesse, l'amour, la haine et autres semblables ; toutes les passions, au contraire, qui regardent le bien ou le mal sous la raison d'ardu, selon qu'ils ne peuvent être atteints ou évités qu'avec difficulté, appartiennent à l'irascible : ainsi, l'audace, la crainte, l'espoir, et autres de ce genre ». — Voilà donc la première cause de distinction, et la plus foncière, parmi les passions de l'âme. Elles se divisent en deux groupes absolument irréductibles, dont les passions qui les composent diffèrent entre elles, d'un groupe à l'autre, non pas seulement d'une différence spécifique, mais encore d'une différence générique. Les passions de l'appétit concupiscible appartiennent à un genre tout à fait divers du genre auquel appartiennent les passions de l'irascible.

L'*ad primum* rappelle que « la faculté de l'appétit irascible, ainsi qu'il a été dit dans la Première Partie (endroit précité), a été donnée aux animaux, pour que soient enlevés les obstacles

qui empêchent le concupiscible de tendre à son objet, soit en raison de la difficulté dans le bien à acquérir, soit en raison de la difficulté dans le mal à surmonter. Et voilà pourquoi toutes les passions de l'irascible se terminent aux passions du concupiscible. C'est ce qui explique que même les passions de l'irascible soient suivies de la joie et de la tristesse qui sont dans le concupiscible ».

L'*ad secundum* fait observer que « la haine des vices est attribuée par saint Jérôme à l'irascible, non en raison de la haine qui appartient proprement au concupiscible, mais en raison de la lutte » éveillée par ce mot, et « qui appartient à l'irascible ».

L'*ad tertium* explique que « le bien, sous sa qualité de délectable, meut l'appétit concupiscible. Mais, si le bien entraîne, en ce qui est de son acquisition, une certaine difficulté, de ce chef il a quelque chose qui répugne au concupiscible », dont le propre est de fuir tout ce qui peine ou attriste. « C'est pour cela qu'il a été besoin d'une autre puissance dont l'objet serait de tendre à ce bien » précisément sous ce jour de difficile ou d'ardu à acquérir. « Et la même raison vaut pour le mal » : l'appétit concupiscible le fuit nécessairement ; il n'ira jamais à l'encontre, même pour en triompher. Ceci devait être le rôle d'une autre faculté. « Et cette faculté est l'irascible. D'où il suit, par voie de conséquence, que les passions du concupiscible et de l'irascible diffèrent d'une différence spécifique », et même, nous l'avons dit, d'une différence générique.

Nous avons vu la première distinction des passions de l'âme, qui est une distinction par mode de diversité. — Nous devons examiner maintenant la seconde distinction qui peut exister parmi elles et qui est une distinction par mode de contrariété. Que cette distinction soit la distinction des passions de l'appétit concupiscible, rien de plus aisé à comprendre, puisque l'objet des unes est le bien et l'objet des autres le mal. Mais est-elle aussi la distinction des passions de l'appétit irascible, dont l'objet est la qualité d'ardu ou de difficile, et n'y a-t-il, pour elles, que cette distinction? C'est ce que nous devons examiner à l'article qui va suivre. Nous verrons ensuite si la distinction par mode de con-

trariété s'applique à toutes les passions de l'irascible (art. 3). — D'abord, le premier point.

Article II.

Si la contrariété des passions de l'irascible est la contrariété du bien et du mal?

Trois objections veulent prouver que « la contrariété des passions de l'irascible n'est que la contrariété du bien et du mal ». — La première rappelle que « les passions de l'irascible sont ordonnées aux passions du concupiscible, ainsi qu'il a été dit (art. préc., *ad 1um*). Or, les passions du concupiscible ne sont contraires que de la contrariété du bien et du mal; tels, l'amour et la haine, la joie et la tristesse. Donc, les passions de l'irascible ne doivent être contraires que de cette contrariété ». — La seconde objection note que « les passions diffèrent en raison des objets; comme le mouvement diffère en raison de ce qui le termine. Or, il n'y a de contrariété dans les mouvements qu'en raison de la contrariété de ce qui les termine, ainsi qu'on le voit au cinquième livre des *Physiques* (ch. III, n. 3; de S. Th., leç. 8). Donc, pareillement, dans les passions il n'y aura de contrariété que selon la contrariété des objets. D'autre part, l'objet de l'appétit est le bien ou le mal. Donc, il n'est aucune puissance appétitive où puisse se trouver une autre contrariété que la contrariété tirée du bien et du mal ». — La troisième objection dit que « *toute passion de l'âme se prend en raison de l'approche ou de l'éloignement*, comme s'exprime Avicenne au sixième livre des *Physiques* (cf. *de l'Ame*, 2e partie, chap. III). Or, l'approche est causée par la raison de bien; et l'éloignement, par la raison de mal; car, de même que *le bien est ce que tout être recherche*, comme il est dit au premier livre de l'*Éthique* (ch. I, n. 1; de S. Th., leç. 1), le mal est aussi ce que tous les êtres fuient. Il s'ensuit que la contrariété dans les passions de l'âme ne peut exister qu'en raison du bien et du mal ».

L'argument *sed contra* fait observer que « la crainte et l'audace

sont contraires, comme on le voit par le troisième livre de l'*Éthique* (ch. VII, n. 8; de S. Th., leç. 15). Or, la crainte et l'audace ne diffèrent pas selon le bien et le mal; car toutes deux ont pour objet un certain mal. Donc, toute contrariété des passions de l'irascible n'est pas due à la contrariété du bien et du mal ».

Au corps de l'article, saint Thomas part de ce principe ou de ce fait, que « la passion est un certain mouvement, ainsi qu'il est dit au troisième livre des *Physiques* » (ch. III, n. 2; de S. Th., leç. 4). Il s'agit là de la passion au sens physique du mot, plutôt qu'en son sens psychologique, bien qu'elle connote ce second sens, dès qu'on parle des passions de l'âme. Puis donc que la passion est un mouvement, « il faudra que la contrariété des passions se prenne selon la contrariété des mouvements ou des mutations. — Or, dans les mouvements ou les mutations, on trouve une double contrariété, comme il est dit au cinquième livre des *Physiques* (ch. V, n. 3; de S. Th., leç. 8). L'une est selon que par rapport au même terme du mouvement, le mouvement est un mouvement d'approche ou un mouvement d'éloignement. Cette contrariété appartient en propre aux mutations », autres que le mouvement local et le mouvement d'altération, « telles que la génération qui est la mutation vers l'être, et la corruption qui est la mutation quittant l'être. Une seconde contrariété est selon la contrariété des termes du mouvement; et cette contrariété est le propre des mouvements », tels que le mouvement local et l'altération; « c'est ainsi que le fait de devenir blanc, ou le mouvement qui va du noir au blanc, s'oppose au fait de devenir noir, qui est le mouvement par lequel on va du blanc au noir. — Il suit de là que dans les passions de l'âme, nous trouverons une double contrariété : l'une, qui est selon la contrariété des objets, savoir du bien et du mal; l'autre qui est selon qu'on approche de tel terme ou qu'on s'en éloigne. La première contrariété est la seule qui se trouve dans les passions de l'appétit concupiscible; mais dans les passions de l'irascible on trouve les deux. La raison en est que l'objet du concupiscible, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. préc.), est le bien ou le mal sensible, pris d'une façon absolue. Or, le bien, en tant que tel,

ne peut pas être le terme d'où l'on s'éloigne; il ne peut être que le terme auquel on va : il n'est rien, en effet, qui s'éloigne du bien en tant que tel, mais tout, au contraire, le recherche. De même, pour le mal. Il n'est rien qui aille au mal en tant que tel; mais, au contraire, tout le fuit. Et, par suite, le mal ne peut pas être un terme d'arrivée pour le mouvement; il n'est qu'un terme de départ ou de fuite. Ainsi donc, toute passion du concupiscible ayant pour objet le bien, se porte vers lui, comme l'amour, le désir, la joie; et toute passion qui regarde le mal est un mouvement qui s'en éloigne, comme la haine, l'aversion, la tristesse. Par où l'on voit que dans les passions du concupiscible, il ne peut pas y avoir de contrariété par mode d'approche ou d'éloignement eu égard à un même terme. — L'objet de l'irascible, au contraire, est le bien ou le mal sensible, non plus d'une façon absolue, mais sous la raison de difficile et d'ardu, ainsi qu'il a été dit. Or, le bien ardu ou difficile a d'attirer, en tant qu'il a la raison de bien, auquel titre il sera l'objet de la passion qui est l'espoir; et de repousser, en tant qu'il est ardu ou difficile, auquel titre il est l'objet du désespoir. De même, le mal ardu a de repousser, en tant qu'il est un mal; et, à ce titre, il est l'objet de la crainte; mais il a aussi de faire qu'on marche sur lui, en tant qu'il est ardu, provoquant ainsi à triompher de lui; et, à ce titre, il excite l'audace. Par où l'on voit que dans les passions de l'irascible se trouve la contrariété selon la contrariété du bien et du mal, comme entre l'espoir et la crainte; et la contrariété selon qu'on approche de tel terme ou qu'on s'en éloigne, comme entre l'audace et la crainte ».

« Et, du même coup », ajoute saint Thomas, « les objections se trouvent résolues ».

Voilà donc la seconde distinction qui peut se trouver parmi les passions de l'âme, la distinction de contrariété, entendue, non pas seulement en ce sens que ces passions peuvent porter sur les objets contraires, que sont le bien et le mal sensible; mais encore, lorsqu'il s'agit de l'appétit irascible, en ce sens qu'elles peuvent constituer des mouvements contraires par rapport au même objet bon ou par rapport au même objet mauvais.

— Une question se pose ici. Est-il nécessaire que toute passion de l'âme ait une passion contraire, ou peut-il y avoir quelque passion qui demeure seule, en quelque sorte, et sans passion contraire correspondante? C'est; nous l'allons voir, au sujet de la colère que la question se pose. Elle forme l'objet de l'article qui suit.

Article III.

S'il est quelque passion de l'âme qui n'ait pas de contraire?

Trois objections veulent prouver que « toute passion de l'âme a son contraire ». — La première est que « toute passion de l'âme est dans l'irascible ou dans le concupiscible, ainsi qu'il a été dit (art. 1). Or, les unes et les autres ont leur contraire, à leur manière. Donc. toute passion de l'âme a son contraire ». — La seconde objection dit que « toute passion de l'âme a pour objet le bien ou le mal, qui sont universellement l'objet de toute faculté appétitive. Or, à la passion dont l'objet est le bien s'oppose la passion dont l'objet est le mal. Donc, toute passion a son contraire ». — La troisième objection rappelle que « toute passion de l'âme est par mode d'approche ou par mode d'éloignement, ainsi qu'il a été dit (art. préc.). Or, tout mouvement d'approche a pour contraire le mouvement d'éloignement; et inversement. Donc, toute passion de l'âme a son contraire.

L'argument *sed contra* se contente d'observer que « la colère est une passion de l'âme. Or, il n'est pas de passion qui soit assignée comme contraire à la colère, ainsi qu'on le voit par le quatrième livre de l'*Éthique* (ch. v. n. 1; de S. Th., leç. 13). Donc, toute passion n'a pas son contraire ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « il y a ceci de particulier, dans la passion de la colère, qu'elle ne peut pas avoir de contraire, ni en raison de l'approche ou de l'éloignement, ni selon la contrariété du bien et du mal. — C'est qu'en effet la colère est causée par un mal pénible qui est déjà présent. Or, il est nécessaire qu'à la présence de ce mal, ou bien l'appétit succombe », renonçant à toute tentative de s'en débarrasser,

« et, dans ce cas, il ne reste plus que la tristesse, qui est une passion du concupiscible ; ou bien il s'insurgera contre ce mal qui blesse ; et dans ce cas, on aura la colère. Il ne peut pas être question d'un mouvement de fuite, par rapport à ce mal, puisque, par hypothèse, il est déjà là affectant le sujet, ou bien il est déjà passé. Par où l'on voit que la colère ne peut pas avoir de passion contraire, selon la contrariété de l'approche ou de l'éloignement. — Elle ne peut pas, non plus, avoir de passion contraire selon la contrariété du bien et du mal. Car, au mal déjà présent s'oppose le bien possédé ; et le bien possédé n'a pas raison d'ardu ou de difficile. De même, après l'obtention du bien, il n'y a pas d'autre mouvement qui demeure sinon le repos de l'appétit dans le bien possédé ; et ceci constitue » la joie ou « le plaisir, qui est une passion du concupiscible. — Il suit de là que le mouvement de la colère ne peut pas avoir quelque mouvement de l'âme qui lui soit contraire ; ce qui s'oppose à lui, c'est simplement la cessation du mouvement ; auquel sens Aristote dit, dans sa *Rhétorique* (liv. II, ch. III, n. I), que *s'adoucir s'oppose au fait d'être en colère*, opposition qui n'est pas par mode de contrariété, mais par mode de négation ou de privation ».

« Et par là, ajoute encore saint Thomas, se trouvent résolues toutes les objections ».

Nous verrons plus loin (q. 46, art. I, *ad 2um*) comment la colère, qui n'a pas de passion contraire en dehors d'elle, ainsi qu'il vient d'être dit, implique cependant, au dedans d'elle-même, une certaine contrariété, en raison des passions contraires qui la causent.

Parmi les passions de l'âme, il y a une première cause de distinction ou de séparation, qui est la distinction même des facultés où elles se trouvent. De là résulte, pour elles, une distinction très tranchée et très profonde, qui n'est pas seulement une distinction spécifique, mais encore une distinction générique. A ce titre, les passions qui sont dans l'irascible se distinguent de celles qui sont dans le concupiscible. Une seconde cause de distinction est la contrariété de l'objet sur lequel elles portent selon que cet objet a raison de bien ou a raison de mal ; et aussi

la contrariété du mouvement par lequel on va à tel objet ou on s'en éloigne. Au premier titre de cette seconde catégorie de causes, les passions du concupiscible se distinguent entre elles; et aussi, quelques-unes des passions de l'irascible, mais quelques autres se distinguent au second titre, avec ceci de particulier que l'une d'elles se tient toute seule, distincte des autres par le simple fait que son objet n'appartient à aucune autre. — Avons-nous désormais toutes les causes de distinction spécifique parmi les passions de l'âme, et pouvons-nous, sans autre enquête, en dresser le catalogue complet? Non; car si nous avons déjà la distinction des passions du concupiscible par rapport aux passions de l'irascible, et la distinction des passions de l'irascible entre elles, nous n'avons pas la raison complète de la distinction des passions du concupiscible. — C'est ce complément de raison que nous allons rechercher à l'article suivant.

Article IV.

S'il y a quelques passions qui diffèrent spécifiquement, dans la même puissance, sans qu'elles soient contraires entre elles?

Trois objections veulent prouver qu' « il ne peut pas y avoir, dans une même puissance, des passions qui diffèrent spécifiquement et qui ne soient pas contraires entre elles ». — La première est que « les passions de l'âme diffèrent selon les objets. Or, les objets des passions de l'âme sont le bien et le mal dont la différence amène la contrariété des passions. Donc, les passions d'une même puissance, qui n'ont pas de contrariété entre elles, ne diffèrent pas spécifiquement ». — La seconde objection dit que « la différence spécifique est une différence qui vient de la forme. Or, toute différence en raison de la forme implique quelque contrariété, ainsi qu'il est dit au dixième livre des *Métaphysiques* » (de S. Th., leç. 10; Did., liv. IX, ch. VIII, n. 2, 3) : Toute forme, en effet, appartient à un certain genre qu'elle divise par opposition à quelque autre forme qui lui est contraire. « Donc les passions d'une même puissance, qui ne sont pas con-

traires, ne diffèrent pas spécifiquement ». — La troisième objection passe en revue les divers modes possibles de distinction entre les passions de l'âme. « Toute passion, dit-elle, quand il s'agit des passions de l'âme, consiste dans l'approche ou l'éloignement par rapport au bien ou par rapport au mal. Il est donc nécessaire, semble-t-il, que toute différence des passions de l'âme soit ou bien en raison de la différence du bien et du mal, ou en raison de la différence qui est celle de l'éloignement et de l'approche, ou selon le degré de l'approche et de l'éloignement. Les deux premières de ces deux différences amènent la contrariété dans les passions de l'âme, ainsi qu'il a été dit (art. 2). Quant à la troisième, elle n'amène pas de différence spécifique; sans quoi il faudrait admettre une infinité d'espèces dans les passions de l'âme », comme le remarquent très justement la plupart des philosophes modernes, qui ont seulement le tort de supposer qu'il n'y a point d'autre cause de distinction et que tout doit se ramener, dans les passions ou les sentiments, à une question de nuance variable à l'infini. « Donc, il ne se peut pas que les passions d'une même puissance de l'âme diffèrent spécifiquement et qu'elles ne soient pas contraires ».

L'argument *sed contra* se contente de faire remarquer que « l'amour et la joie diffèrent spécifiquement et se trouvent dans l'appétit concupiscible. Or, ces passions ne sont pas contraires entre elles; bien plus, l'une est cause de l'autre. Donc, il y a certaines passions appartenant à la même puissance, qui diffèrent spécifiquement et ne sont pas contraires ».

Au corps de l'article, saint Thomas part de ce principe, que « les passions diffèrent selon les principes actifs » qui les causent, « et qui sont leurs objets. — Or, la différence des principes actifs peut se considérer d'une double manière : d'abord, selon l'espèce ou la nature de la chose qui agit; et c'est ainsi que le feu diffère de l'eau; ensuite, selon la diversité de la vertu qui agit. Cette seconde diversité dans le principe qui agit ou qui meut, constituée par la diversité dans la vertu de mouvoir, peut se prendre, au sujet des passions de l'âme, selon la similitude avec les agents naturels. — Tout être qui meut, en effet, tire à soi, d'une certaine manière, l'être qu'il meut, ou le repousse loin

de lui. Quand il le tire à soi, il fait trois choses dans ce sujet. Premièrement, il lui donne une certaine inclination ou une certaine aptitude à tendre vers lui; c'est ainsi », pour garder l'exemple classique de la physique ancienne, « que le corps léger, fait pour être en haut », tel le feu, s'il communique sa forme substantielle à un autre corps, « lui donne d'être léger aussi, et c'est une inclination ou une aptitude à être en haut » comme lui. « Deuxièmement, si le corps nouveau se trouve hors du lieu qui est désormais le sien, il lui donne de s'y porter. Troisièmement, il lui donne d'y demeurer au repos, quand il y est parvenu; car la même cause qui le faisait se mouvoir vers son lieu, fait qu'il s'y repose quand il s'y trouve. Il faut en dire autant pour la cause de l'éloignement » : ce sera une inclination contraire, qui portera à s'éloigner du sujet qui agit; qui fera s'en éloigner, en effet, si le sujet est là; ou qui rendra forcé et violent le fait de sa présence. Ne pourrait-on pas aujourd'hui donner comme exemple, dans les choses de la physique, l'action des électricités de même nom, qui se repoussent; ou de nom contraire, qui s'attirent?

« Or, poursuit saint Thomas, dans les mouvements de la partie appétitive, le bien a comme une vertu attractive; et le mal, une vertu répulsive. — Il suit de là que le bien cause, d'abord, dans la faculté appétitive, une certaine inclination, ou aptitude, ou prédisposition connaturelle par rapport à lui; et ceci est la passion de l'amour. Comme passion contraire, correspondante, du côté du mal, on aura la haine. — En second lieu, si le bien n'est pas encore possédé, il cause dans l'appétit un mouvement qui tend à acquérir le bien qu'on aime; ceci est la passion du désir. En sens contraire, du côté du mal, ce sera la fuite ou l'aversion. — Enfin, quand le bien est déjà obtenu, il cause un certain repos de l'appétit en lui-même; et ceci est la délectation ou le plaisir et la joie, qui a, comme passion correspondante, du côté du mal, la douleur ou la tristesse. — Quand il s'agit des passions de l'irascible, l'aptitude ou l'inclination à rechercher le bien ou à fuir le mal est présupposée en vertu de l'action du concupiscible, qui a pour objet le bien ou le mal d'une façon absolue » dans l'ordre sensible. Mais ensuite, et en ce qui est de

l'objet propre de l'irascible, constitué par la raison d'ardu ou de difficile, « s'il s'agit du bien non obtenu, on a l'espoir ou le désespoir; s'il s'agit, au contraire, du mal non encore subi, mais menaçant, on a la crainte et l'audace. Nous n'aurons pas de passion dans l'irascible relativement au bien déjà possédé; car ce bien n'a déjà plus la raison d'ardu, ainsi qu'il a été dit (art. préc.); mais du mal subi en réalité proviendra la passion de la colère ».

« Et l'on voit donc, conclut le saint Docteur, que dans le concupiscible, il y a trois couples de passions; savoir : l'amour et la haine; le désir et la fuite; la joie et la tristesse. Pareillement, dans l'irascible, il y a trois divisions, qui sont : l'espoir et le désespoir; la crainte et l'audace; et la colère, qui n'a pas de passion opposée. Il y a donc, en tout, comme distinctes spécifiquement entre elles, onze passions, dont six dans l'appétit concupiscible; et cinq, dans l'irascible. Sous ces onze passions, toutes les passions de l'âme sont contenues ».

« Et par là, dit saint Thomas, se trouvent résolues les objec tions » qui avaient été faites au début de l'article.

On aura remarqué avec quelle netteté et quelle assurance saint Thomas se prononce sur la distinction et la classification des passions de l'âme. Il fixe irréductiblement leur nombre à onze. Il donne leur nom; et il assigne leur raison d'être dans chacun des deux appétits, se réservant d'établir, dans la question qui va suivre, l'ordre qui règne entre elles. — Ce caractère de l'enseignement du saint Docteur sur la nature, la distinction et la classification des passions de l'âme, donne un intérêt tout spécial aux lignes suivantes, que nous lisons dans un livre très récent et qui passe pour un des plus complets sur *la Psychologie des sentiments*. « L'état d'incohérence de la psychologie affective et le vague de sa terminologie apparaissent dans leur plénitude avec le problème des classifications. » L'auteur déclare qu' « une classification satisfaisante et complète » lui « paraît impossible ». Puis, il ajoute : « Dans la limite des cinquante dernières années, on en trouve une vingtaine signées de noms connus, sans parler des variantes. Elles sont loin de s'accorder, sauf sur quelques

points; et lorsqu'on les rapproche pour les confronter et les concilier, s'il est possible, la première impression est celle d'une confusion inextricable et de divergences irréductibles. » (Ribot, *Psychologie des sentiments*, p. 131.) De son côté, un autre auteur, bien moderne, William James, a écrit : « Plutôt que de relire les classiques de la psychologie scientifique de l'émotion (en serais-je saturé pour les avoir trop lus?), j'aimerais mieux me plonger dans quelque indigeste description des rochers d'une ferme perdue dans le New-Hampshire. Nulle part on ne saurait découvrir, dans ces traités, un centre de perspective, ni un principe d'où se déduisent et s'engendrent les faits. Ce n'est que distinctions, subtilités et classifications à l'infini; impossible d'y trouver une base logique où tout s'appuie. Cependant, ce sont les assises profondes qui font la beauté des œuvres vraiment scientifiques. » (*Précis de Psychologie*, ch. XXIV.) — Le mal dont se plaignent ces auteurs est plus réel encore qu'ils ne le disent. Peut-être n'en assignent-ils qu'imparfaitement la cause; et surtout, ils n'en donnent guère le remède, puisqu'ils y ajoutent eux-mêmes, en prétendant le guérir. La vraie cause du mal est que la philosophie moderne a tout brouillé dans la question des sentiments, ou des émotions, ou des passions, c'est-à-dire dans tout ce qui touche à la vie affective. Elle confond la passion corporelle avec la passion animale; et, dans la passion animale, elle n'appuie qu'imparfaitement sur ce qui est le principal, c'est-à-dire l'élément psychologique. De plus, quand elle s'occupe de cet élément psychologique, elle ne distingue plus ses manifestations dans l'ordre sensible de ses manifestations dans l'ordre intellectuel. Et, d'une façon générale, au lieu de s'arrêter aux caractères essentiels, qui amènent de véritables distinctions spécifiques, elle se perd à n'étudier que des notes accidentelles, d'où résultent, comme saint Thomas nous en avertissait, des variétés, portant sur des nuances à peine perceptibles, à l'infini. Il serait pourtant si simple de retourner à la vieille doctrine d'Aristote, mise en si pleine et parfaite lumière par le génie de Thomas d'Aquin. Ce jour-là, nous venons de nous en convaincre, on aurait de nouveau « une base logique où tout s'appuie », et l'on pourrait bâtir sur « les assises profondes qui font la beauté des œuvres vraiment

scientifiques ». On se garderait aussi d'écrire qu' « une classification satisfaisante et complète » des passions ou des mouvements affectifs de l'âme « paraît impossible ». Cette classification existe, nous la connaissons; et la philosophie moderne aurait pu, sans déchoir, se mettre à l'école du génie qui l'a su formuler.

Après avoir traité de la distinction des passions, nous devons traiter de l'ordre des passions entre elles.

C'est l'objet de la question suivante[1].

1. Dans les éditions ordinaires de la *Somme*, la question de l'ordre des passions vient après celle de la moralité des passions. L'édition léonine elle-même a maintenu cet ordre. — Nous pensons qu'il est dû à une interposition de feuillets dans le premier manuscrit, ou bien à une erreur de copiste. Car, outre que dans le prologue de la question 22 saint Thomas annonce expressément l'ordre que nous adoptons, il y a encore que l'ordre contraire est en opposition avec la nature même des questions traitées.

QUESTION XXIV.

DE L'ORDRE DES PASSIONS ENTRE ELLES.

Cette question comprend quatre articles :

1° De l'ordre des passions de l'irascible par rapport aux passions du concupiscible.
2° De l'ordre des passions du concupiscible entre elles.
3° De l'ordre des passions de l'irascible entre elles.
4° Des quatre passions principales.

La suite de ces quatre articles apparaît d'elle-même. — Venons immédiatement à l'article premier.

Article Premier.

Si les passions de l'irascible sont antérieures aux passions du concupiscible, ou inversement?

Trois objections veulent prouver que « les passions de l'irascible sont antérieures aux passions du concupiscible ». — La première observe que « l'ordre des passions est réglé par l'ordre des objets. Or, l'objet de l'irascible est le bien ardu, qui semble être le plus élevé parmi tous les autres biens. Donc, les passions de l'irascible semblent l'emporter sur les passions du concupiscible ». — La seconde objection dit que « le moteur précède le mobile. Or, l'irascible se compare au concupiscible comme le moteur au mobile; si, en effet, il a été donné aux animaux, c'est pour que soient enlevés les obstacles qui empêcheraient le concu-

piscible de jouir de son objet, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 33, art. 1, *ad 1um*; Première Partie, q. 81, art. 1); et *ce qui enlève l'obstacle a raison de moteur* », par rapport à ce qui bénéficie de cet enlèvement de l'obstacle pour agir ensuite, « ainsi qu'il est dit au huitième livre des *Physiques* (ch. IV, n. 6; de S. Th., leç. 8). Donc les passions de l'irascible sont antérieures aux passions du concupiscible ». — La troisième objection rappelle que « la joie et la tristesse sont des passions du concupiscible. Or, la joie et la tristesse suivent les passions de l'irascible Aristote dit, en effet, au quatrième livre de l'*Éthique* (ch. V, n. 10; de S. Th., leç. 13), que *la punition calme l'impétuosité de la colère*, faisant succéder la délectation à la tristesse. Donc, les passions du concupiscible viennent après les passions de l'irascible ». — On voit que dans ces objections il s'agit tout ensemble et indistinctement, soit de l'ordre de nature ou d'intention, soit de l'ordre d'exécution, qui est l'ordre de durée ou l'ordre dans le temps.

L'argument *sed contra* fait observer que « les passions du concupiscible ont pour objet le bien » sensible « absolu; tandis que les passions de l'irascible ne portent que sur un bien restreint, savoir le bien ardu. Puis donc que le bien pur et simple est antérieur au bien restreint, il apparaît que les passions du concupiscible sont antérieures aux passions de l'irascible ».

Au corps de l'article, saint Thomas pose comme principe que « les passions du concupiscible ont une extension plus grande que celles de l'irascible. Dans les passions du concupiscible, en effet, il s'en trouve qui ont trait au mouvement, comme le désir; et d'autres qui ont trait au repos, comme la joie et la tristesse. Dans les passions de l'irascible, au contraire, on ne trouve rien qui ait trait au repos; tout y a trait au mouvement. La raison en est que ce en quoi l'on se repose déjà n'a plus raison de difficile ou d'ardu, caractère essentiel à l'objet de l'irascible. D'autre part, le repos, étant la fin du mouvement, vient d'abord dans l'intention, mais après dans l'exécution. — Si donc nous comparons les passions de l'irascible aux passions du concupiscible qui signifient le repos dans le bien, il est manifeste que les passions de l'irascible précèdent, dans l'ordre d'exécution, ces sortes de pas-

sions du concupiscible. C'est ainsi que l'espoir précède la joie et même la cause, selon ce mot de l'Apôtre, dans l'épître *aux Romains*, chapitre XII (v. 12) : *Vous réjouissant par l'espoir*. Que s'il s'agit de la passion du concupiscible qui implique le repos dans le mal, savoir la tristesse, elle occupera le milieu entre deux passions de l'irascible. Elle suit, en effet, la crainte; car, si le mal que l'on craignait survient, on est dans la tristesse. Mais elle précède le mouvement de la colère; car lorsque quelqu'un, sous le coup de la tristesse qu'il éprouve, se met en mesure de se venger, ceci appartient au mouvement de la colère. Et parce que rendre le mal qu'on a reçu se présente comme un bien, lorsque l'homme en colère a obtenu cet effet, il se réjouit. Par où l'on voit que toute passion de l'irascible se termine à l'une des passions du concupiscible qui ont trait au repos, soit la joie, soit la tristesse ». — Voilà donc pour les passions de l'irascible comparées aux passions du concupiscible qui ont trait au repos : dans l'ordre d'exécution, elles viennent toujours avant la joie, et elles encadrent la tristesse qui se trouve au milieu entre la crainte et la colère.

« Si, au contraire, nous comparons les passions de l'irascible aux passions du concupiscible qui impliquent le mouvement, dans ce cas, les passions du concupiscible viennent manifestement les premières. C'est que les passions de l'irascible ajoutent aux passions du concupiscible; comme l'objet de l'irascible ajoute à l'objet du concupiscible la raison d'ardu ou de difficile. L'espoir, en effet, ajoute au désir un certain effort et un certain mouvement de l'âme se haussant en quelque sorte pour atteindre le bien ardu. Pareillement, la crainte ajoute à l'aversion ou à la fuite une certaine dépression de l'âme causée par la difficulté du mal à repousser ».

« Il suit de là que les passions de l'irascible se trouvent au milieu entre les passions du concupiscible qui impliquent un mouvement vers le bien ou loin du mal, et les passions de ce même concupiscible qui impliquent le repos dans le bien ou dans le mal. Par où l'on voit que les passions de l'irascible ont leur principe dans les passions du concupiscible et qu'elles aboutissent ou se terminent aux passions de ce même concupiscible ».

L'*ad primum* accorde que « l'objection conclurait, s'il était essentiel à l'objet du concupiscible qu'il s'oppose au bien ardu, comme il est essentiel à l'objet de l'irascible qu'il soit ardu » : dans ce cas, en effet, l'objet de l'irascible l'emporterait sur l'objet du concupiscible, comme un objet propre et distinct qui a plus d'éléments l'emporte sur un autre objet propre et distinct qui en a moins. « Mais », telle n'est pas la comparaison de ces deux objets entre eux. Ils se comparent, non comme un objet propre et limité, à un autre objet propre et limité, mais selon que le commun et l'indistinct s'oppose au propre et au restreint, l'objet du concupiscible étant le bien sensible pur et simple, et l'objet de l'irascible, le bien sensible ardu. Et « parce que l'objet du concupiscible est le bien sensible pris d'une façon absolue, il précède naturellement l'objet de l'irascible, comme le commun précède le propre ».

L'*ad secundum* dit que « ce qui enlève l'obstacle n'a pas raison de moteur par soi, mais seulement par occasion ou accidentellement. Or, maintenant nous parlons de l'ordre que les passions disent de soi entre elles. — De plus, l'irascible enlève ce qui empêche le repos du concupiscible dans son objet. Tout ce qu'on en peut conclure est donc que les passions de l'irascible précèdent les passions du concupiscible qui ont trait au repos ». Et cela, nous l'accordons.

« La troisième objection ne prouvait pas autre chose ».

Les passions du concupiscible l'emportent sur les passions de l'irascible, en ce sens qu'elles en sont toute la raison. Les secondes n'ont pas d'autre fin que de servir les premières. Tout mouvement de l'appétit sensible commence aux passions du concupiscible, et finalement s'y termine. Dans le cours du mouvement, toutefois, les passions de l'irascible occupent en quelque sorte le sommet de la courbe. — Nous devons maintenant nous demander quelle est, parmi les passions du concupiscible, celle qui l'emporte sur les autres. C'est l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si l'amour est la première des passions du concupiscible?

Trois objections veulent prouver que « l'amour n'est pas la première des passions du concupiscible ». — C'est qu' « en effet », dit la première objection, « la puissance concupiscible tire son nom de la concupiscence, qui est une même passion avec le désir. Puis donc que *le nom se tire de ce qu'il y a de plus important*, ainsi qu'il est dit au second livre *de l'Ame* (ch. IV, n. 15; de S. Th., leç. 9), il s'ensuit que la concupiscence l'emporte sur l'amour ». — La seconde objection remarque que « l'amour implique une certaine union : *il est*, en effet, *une force qui unit et resserre*, selon que s'exprime saint Denys, au chapitre IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 9). Or, la concupiscence ou le désir est un mouvement vers l'union de la chose convoitée ou désirée. Donc, la concupiscence est antérieure à l'amour ». — La troisième objection fait observer que « la cause précède l'effet. Or, la délectation est parfois la cause de l'amour; il en est, en effet, qui aiment en vue du plaisir, ainsi qu'il est dit au huitième livre de l'*Éthique* (ch. III, IV; de S. Th., leç. 3, 4). Donc, la délectation est antérieure à l'amour. Et, par suite, l'amour n'est pas la première des passions du concupiscible ». — Ces objections appuient surtout du côté de la priorité de nature.

L'argument *sed contra* est une parole de « saint Augustin », qui « dit que toutes les passions ont pour cause l'amour : l'*amour*, en effet, *qui brûle d'avoir ce qui est aimé, s'appelle la cupidité; s'il l'a et qu'il en jouisse, c'est la joie*. L'amour est donc bien la première des passions du concupiscible ».

Au corps de l'article, saint Thomas part de ce fait que « le concupiscible a pour objet le bien et le mal » sensible, d'une façon absolue. « Or, naturellement, le bien est antérieur au mal, puisque le mal est la privation du bien. — Il s'ensuit que toutes les passions qui ont pour objet le bien, seront, naturellement, antérieures aux passions qui ont pour objet le mal, chacune d'elles relativement à la passion qui lui est opposée : c'est, en effet,

parce que le bien est cherché, qu'on repousse le mal contraire. — D'autre part, le bien a raison de fin; et la fin, si elle occupe la première place dans l'ordre d'intention, occupe la dernière dans l'ordre d'exécution. Nous pouvons donc considérer l'ordre des passions du concupiscible, soit au point de vue de l'intention, soit au point de vue de l'exécution. Au point de vue de l'exécution, ce qui vient d'abord est ce qui se réalise en premier lieu dans le sujet qui tend à la fin. Or, il est manifeste que tout ce qui tend à une fin déterminée commence par avoir une aptitude ou une proportion à cette fin; car il n'est rien qui tende à une fin non proportionnée. Puis, il se meut vers cette fin. Et enfin, il s'y repose, quand il l'a obtenue. L'aptitude ou la proportion de l'appétit au bien est l'amour, qui n'est pas autre chose que la complaisance du bien; le mouvement vers le bien est le désir ou la concupiscence; le repos dans le bien est la joie ou la délectation. Il s'ensuit que, dans cet ordre, l'amour précède le désir, et le désir la délectation. — Mais, dans l'ordre d'intention, c'est l'inverse. C'est la délectation recherchée qui cause le désir et l'amour. La délectation, en effet, est la fruition du bien, qui, d'une certaine manière, a raison de fin, comme le bien lui même, ainsi qu'il a été dit plus haut » (q. 11, art. 3, *ad 3um*).

L'*ad primum* explique pourquoi le concupiscible tire son nom de la concupiscence ou du désir, bien que le désir ne soit premier ni dans l'ordre d'intention ni dans l'ordre d'exécution. C'est que « les choses sont nommées par nous selon l'ordre de la connaissance; *les mots*, en effet, *signifient les concepts*, d'après Aristote (*Perihermenias*, liv. I, ch. 1, n. 2; de S. Th., leç. 2). Or, nous, le plus souvent, nous connaissons la cause par l'effet. Et, précisément, l'effet de l'amour, quand on possède la chose aimée, est la délectation; quand on ne la possède pas, c'est le désir ou la concupiscence. D'autre part, comme le dit saint Augustin, au dixième livre de *la Trinité* (ch. XII), *l'amour se sent davantage, quand il est trahi par le besoin*. Il suit de là que parmi toutes les passions du concupiscible, celle qu'on sent le plus est la concupiscence. Et voilà pourquoi c'est d'elle que la faculté tire son nom ». — L'explication ne pouvait être ni plus obvie ni plus profonde.

L'*ad secundum* répond qu' « il y a une double union de l'aimant à l'aimé : l'une, réelle, qui fait qu'on possède l'objet de son amour ; cette union est celle de la joie ou de la délectation, qui vient après le désir. L'autre est une union d'affection ; elle se dit en raison de l'aptitude ou de la proportion, en tant que ce qui a une aptitude ou une proportion à telle chose, la participe déjà d'une certaine manière. De cette façon, l'amour implique l'union ; et cette union précède le mouvement du désir ». — C'est donc bien à tort qu'on voulait parler de priorité pour le désir, en raison de l'union qu'il implique. Dans l'ordre d'intention ou de nature, il vient après la délectation ; et dans l'ordre d'exécution, après l'amour.

L'*ad tertium* accorde que « la délectation cause l'amour selon qu'elle est antérieure dans l'ordre d'intention ».

A considérer l'ordre des affections du point de vue de l'exécution ou de la tendance effective vers l'objet de ces affections, la première des passions du concupiscible est l'amour. L'amour sera toujours nécessairement présupposé par toute autre affection qui sera effectivement dans l'âme, quelle que puisse être cette affection, pour tant qu'elle implique de perfection dans l'ordre des affections de l'âme, ou aussi pour tant qu'elle implique de contrariété soit à l'amour, soit à toute autre affection qui en dérive. — Nous connaissons la première de toutes les affections du concupiscible. Est-il permis d'assigner également une passion qui sera la première dans l'ordre de l'irascible? C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article III.

Si l'espoir est la première des passions de l'irascible?

Trois objections veulent prouver que « l'espoir n'est pas la première des passions de l'irascible ». — Et, « en effet, dit la première objection, l'irascible tire son nom de la colère (en latin *ira*). Puis donc que le nom se tire de ce qu'il y a de plus

important, il s'ensuit que la colère l'emporte sur l'espoir ». — La seconde objection rappelle que « l'objet de l'irascible est ce qui est ardu. Or, il semble plus ardu que quelqu'un s'efforce de triompher d'un mal contraire perçu comme à venir, ce qui est le propre de l'audace, ou comme déjà présent, ce qui est le propre de la colère, que de s'efforcer à acquérir simplement tel ou tel bien. De même, il semble plus ardu de s'efforcer à vaincre le mal présent que le mal à venir. Il semble donc que la colère est une passion supérieure à l'audace, et l'audace à l'espoir. D'où il suit que l'espoir n'est pas la première des passions de l'irascible ». — La troisième objection fait remarquer que « dans le mouvement qui tend à la fin, l'éloignement du point de départ précède l'arrivée au terme du mouvement. Or, la crainte et le désespoir impliquent un éloignement de quelque chose. Donc, ces passions doivent précéder l'espoir et l'audace ».

L'argument *sed contra* dit que « plus une chose se rapproche de ce qui est premier, plus sa place est bonne. Or, l'espoir se rapproche le plus de l'amour, qui est la première des passions. Donc, l'espoir occupe la première place parmi toutes les passions de l'irascible ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par rappeler que « les passions de l'irascible, ainsi qu'il a été dit (art. 1), impliquent toutes un mouvement au sujet de quelque chose. Or, le mouvement au sujet de quelque chose peut provenir dans l'irascible d'une double cause : d'abord, de la seule aptitude ou de la proportion à la fin, ce qui est le propre de l'amour ou de la haine ; ensuite, de la présence même du bien ou du mal, ce qui appartient à la tristesse ou à la joie. — Nous avons dit plus haut (q. 23, art. 3, 4), que de la présence du bien ne peut provenir aucune passion dans l'irascible ; mais, seulement, de la présence du mal provient la colère. Puis donc que dans l'ordre de l'exécution ou de l'obtention, la proportion ou l'aptitude à la fin précède l'obtention de cette fin, il s'ensuit que parmi toutes les passions de l'irascible, la colère sera la dernière dans l'ordre de la génération ou de la production. — Quant aux autres passions de l'irascible, qui impliquent un mouvement provoqué par l'amour ou la haine du bien et du mal, il faudra que les

passions dont le bien est l'objet, comme l'espoir ou le désespoir, précèdent naturellement les passions dont l'objet est le mal, c'est-à-dire l'audace et la crainte. En telle manière, cependant, que l'espoir viendra avant le désespoir. L'espoir, en effet, est un mouvement vers le bien sous la raison de bien, lequel bien a, dans sa raison de bien, d'attirer; d'où il suit que l'espoir tend au bien par soi. Le désespoir, au contraire, est un éloignement du bien, chose qui ne saurait appartenir au bien sous sa raison de bien, mais à cause d'autre chose; d'où il suit que c'est accidentel au bien », d'éloigner ainsi de soi. « Et, pour la même raison, la crainte, qui est l'éloignement du mal, précède l'audace » : c'est, en effet, de soi, que le mal repousse; et il n'attire qu'accidentellement, en raison d'autre chose. « Quant au fait que l'espoir et le désespoir précèdent naturellement la crainte et l'audace, la raison manifeste en est que si l'amour du bien est la raison qui fait éviter le mal, pareillement l'espoir et le désespoir sont la raison de la crainte et de l'audace : l'audace, en effet, suit l'espoir de la victoire; et la crainte provient du désespoir de vaincre. Pour ce qui est de la colère, elle suit l'audace : nul, en effet, ne se livre à la colère, poursuivant la vengeance, s'il n'ose réaliser cette vengeance, selon qu'Avicenne le note au sixième livre de ses *Physiques*. — On voit, par là, que l'espoir est la première parmi toutes les passions de l'irascible ».

« Et si, déclare saint Thomas, par mode de résumé, nous voulons savoir l'ordre de toutes les passions, dans la ligne de la génération, les premières qui se présentent sont l'amour et la haine; puis, le désir et la fuite; puis, l'espoir et le désespoir; ensuite, la crainte et l'audace; puis, la colère; enfin, la joie et la tristesse, qui viennent après toutes les passions, comme il est dit au second livre de l'*Éthique* (ch. v. n. 2; de S. Th., leç. 5). En telle sorte cependant que l'amour précède la haine; le désir, la fuite; l'espoir, le désespoir; la crainte, l'audace; et la joie, la tristesse, comme on peut le déduire de ce qui a été dit ».

L'*ad primum* répond que « la colère est causée par les autres passions; elle en résulte comme l'effet résulte des causes qui le précèdent. Et c'est pour cela que la puissance tire d'elle son nom, comme étant la plus en vue ».

L'*ad secundum* fait observer que « la raison d'ardu n'est pas ce qui attire ou qui repousse; c'est plutôt la raison de bien », quand les deux raisons se trouvent jointes; la raison d'ardu n'attire que s'il s'agit du mal. « Et voilà pourquoi l'espoir, qui regarde plus directement le bien, vient d'abord; quoiqu'on puisse dire aussi que l'audace porte quelquefois sur un objet plus ardu que ne le fait la colère » : donc, même à ce titre, et à ne regarder que la raison d'ardu, la colère n'occuperait pas la première place, comme le voulait l'objection.

L'*ad tertium* précise que « l'appétit se porte premièrement et de soi vers le bien, comme vers son objet propre; d'où il suit qu'il s'éloigne du mal. C'est qu'en effet, le mouvement de l'appétit se proportionne, non pas au mouvement physique et naturel », comme le voulait à tort l'objection, « mais à l'intention de la nature : or, la nature se propose l'obtention de la fin, plutôt que la rémotion de ce qui lui est contraire; laquelle rémotion n'est cherchée que pour obtenir le bien ou la fin que la nature poursuit ».

Les passions de l'âme s'ordonnent entre elles de telle sorte que la première est l'amour, suivie immédiatement, par voie de contraire, de la haine; puis vient le désir, suivi de la fuite; puis, l'espoir qui engendre l'audace, et, par voie de contraire, le désespoir qui engendre la crainte; puis, la colère; enfin, la joie ou la tristesse. — Nous connaissons l'ordre général des passions entre elles. Il ne nous reste plus qu'à examiner un dernier point, relatif à la prééminence de quatre passions qui sont appelées, à un titre spécial, principales. Saint Thomas nous dira qu'elles sont par tous ou communément regardées comme telles. Ce sont la joie, la tristesse, l'espoir et la crainte. Voyons, dans l'article qui suit, ce qu'il en est.

Article IV.

Si ce sont là les quatre passions principales : la joie, la tristesse, l'espoir et la crainte?

Trois objections veulent prouver que « ce ne sont pas là les quatre principales passions : la joie et la tristesse; l'espoir et la

crainte ». — La première en appelle à « saint Augustin », qui « ne parle pas de l'espoir, mais nomme la cupidité à sa place, au livre XIV de *la Cité de Dieu* (ch. III, VII et suiv.). — La seconde objection rappelle que « dans les passions de l'âme, il y a un double ordre : l'ordre d'intention ; et l'ordre d'obtention ou de production. Ou bien donc on parlera de passions principales en raison de l'ordre d'intention ; et, dans ce cas, seules la joie et la tristesse, qui sont les passions finales, seront principales. Ou bien il s'agira de l'ordre d'obtention ou de production ; et, dans ce cas, la principale passion est l'amour. Par conséquent, on ne peut en aucune manière assigner, comme les quatre passions principales, la joie, la tristesse, l'espoir et la crainte ». — La troisième objection fait remarquer que « si l'audace est causée par l'espoir, la crainte est causée par le désespoir. Ou bien donc l'espoir et le désespoir doivent être appelés passions principales, à titre de causes ; ou l'espoir et l'audace, en raison de l'affinité qui les unit ».

L'argument *sed contra* cite l'autorité de « Boèce », qui, « dans le livre *de la Consolation* (liv. I, mes. VII), énumérant les quatre principales passions, dit : *Chasse la joie, chasse la crainte, repousse l'espoir, n'admets pas la douleur* ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « ces quatre passions » dont nous parlons, « sont tenues communément pour les principales. Deux d'entre elles, savoir la joie et la tristesse, sont appelées principales, parce qu'elles sont les dernières, et au terme, purement et simplement, par rapport à toutes les passions ; aussi bien, elles viennent après toutes les autres, comme il est dit au second livre de l'*Éthique* (ch. V, n. 2 ; de S. Th., leç. 5). Quant à la crainte et à l'espoir, elles sont principales, non pas qu'elles aient raison de complément pur et simple, mais parce qu'elles sont un terme dans le genre du mouvement de l'appétit vers quelque chose ; car, s'il s'agit du bien, le mouvement commence dans l'amour, se continue dans le désir et s'achève dans l'espoir ; si, au contraire, il s'agit du mal, il commence dans la haine, se continue dans la fuite et se termine dans la crainte. Aussi bien, le nombre de ces quatre passions se prend communément selon la différence du présent et du futur : le mouvement,

en effet, regarde ce qui n'est pas encore; et le repos se prend en ce qui est présent. Le bien présent donne la joie; le mal présent, la tristesse. Au bien futur a trait l'espoir; au mal futur, la crainte. Et toutes les autres passions, qui ont pour objet le bien ou le mal soit présent soit futur, aboutissent à ces quatre passions, comme à leur terme. C'est pour cela que d'aucuns appellent ces quatre passions principales, parce qu'elles sont générales. Et cela est vrai, si l'espoir et la crainte désignent le mouvement de l'appétit tendant communément à la recherche ou à la fuite de quelque chose » : dans cet ordre-là, en effet, du mouvement, l'espoir et la crainte ont raison de terme, ainsi que nous l'avons dit. — On aura remarqué comment, ici encore, et toujours, saint Thomas a été chercher dans l'objet lui-même, ou dans les diverses étapes du mouvement vers cet objet, la raison propre de la conclusion qu'il voulait établir au sujet des passions.

L'*ad primum* note que « saint Augustin met le désir ou la cupidité à la place de l'espoir, en tant que tous deux semblent se référer à une même chose, savoir le bien à venir ».

L'*ad secundum* dit que « ces quatre passions sont principales dans l'ordre d'intention ou d'achèvement. Et si la crainte et l'espoir ne sont pas les dernières des passions, d'une façon pure et simple, elles sont pourtant les dernières dans l'ordre du mouvement qui tend à quelque chose comme à ce qui n'est pas encore. On ne pourrait faire instance qu'au sujet de la colère. Mais elle ne peut pas être tenue comme passion principale, parce qu'elle est un effet de l'audace qui ne peut pas être une passion principale, comme nous l'allons dire tout de suite ».

L'*ad tertium* répond, en effet, que « le désespoir implique l'éloignement du bien, chose qui est comme accidentelle; et l'audace, l'approche vers le mal, ce qui est aussi accidentel », le mal ayant pour note distinctive, de soi, de repousser; et le bien, au contraire, d'attirer. « Il suit de là que ces passions ne peuvent pas être principales; car ce qui est principal est toujours de soi et non occasionnel. Il suit de là, aussi, que la colère ne peut pas être une passion principale, puisqu'elle dépend de l'audace », qui, elle, n'est pas une passion principale,

La doctrine que saint Thomas vient de nous livrer dans ce dernier article, et, en même temps, toute sa doctrine sur l'ordre des passions, se trouve exposée d'une façon très lumineuse dans un article des *Questions disputées, de la Vérité*, question 26, article 5, qu'on nous saura gré de reproduire. Cet article avait aussi pour objet la question des quatre passions principales.

« Il faut dire, répond saint Thomas, qu'il y a quatre passions principales de l'âme; savoir : la tristesse, la joie, l'espoir et la crainte. — La raison en est qu'on appelle principales passions, celles qui précèdent les autres et les causent. Or, parce que les passions de l'âme sont dans la partie affective, celles-là, parmi elles, seront les premières, qui sont causées immédiatement par l'objet de l'appétit ; lequel objet est le bien et le mal. Les autres, qui sont causées par l'entremise des premières, seront comme secondaires. D'autre part, pour qu'une passion soit causée immédiatement par le bien ou le mal, deux choses sont requises. Il faut d'abord qu'elle ait pour cause le bien ou le mal, de soi ; car ce qui est accidentel ou par occasion, n'est pas premier. Il faut, en second lieu, qu'elle soit causée sans présupposer d'autre passion. En telle sorte qu'une passion sera dite principale pour un double motif : parce qu'elle ne provient pas de l'objet, qui a raison de principe actif, d'une façon accidentelle, et parce qu'elle n'en provient pas d'une façon dérivée ». Il faut donc, pour savoir quelles sont les passions principales, considérer d'abord celles qui proviennent du bien ou du mal, par soi, et non accidentellement ou par occasion.

« Du bien, provient, par soi, la passion qui procède du bien en tant qu'il est bien; et, accidentellement, celle qui procède du bien en tant qu'il est mal. Ce sera l'inverse pour le mal. D'autre part, le bien, en tant qu'il est bien, plaît et attire. Si donc il est une passion qui soit dans l'appétit selon qu'il tend au bien, cette passion proviendra du bien, par soi. Au contraire, repousser l'appétit est le propre du mal en tant que mal ; et, par conséquent, s'il est une passion qui regarde le bien et qui s'en éloigne, cette passion ne proviendra pas du bien par soi » ou en tant que tel, « mais du bien selon qu'il est perçu, d'une certaine manière, comme un mal. Nous dirons l'inverse pour le mal. Une passion

proviendra du mal, par soi, quand elle consistera dans la fuite du mal; elle n'en proviendra qu'accidentellement, si elle consiste dans la marche vers le mal. Et l'on voit, par là, comment une passion provient par soi du bien ou du mal ». C'était la première condition qu'il nous fallait considérer pour connaître quelles sont les passions principales.

Une seconde condition était que les passions principales devaient provenir du bien ou du mal immédiatement et non par l'entremise d'autres passions. Pour reconnaître cette seconde condition, il faut savoir que « plus une chose est éloignée dans l'obtention de la fin », ou dans la réalisation du but poursuivi, « plus cette chose est première dans l'intention et dans l'appétit. Il suit de là que ces passions auront pour cause immédiate le bien ou le mal et n'en présupposeront pas d'autres, qui consistent dans l'obtention de la fin » : l'appétit aura comme mouvement dominant et qui commandera tout autre mouvement, en lui, le mouvement qui porte sur le bien ou le mal présent et actuellement possédé ou subi; ces mouvements ne seront causés ou commandés par aucun autre : tous les autres, au contraire, en proviendront comme de leur cause. Ainsi donc, ce seront les passions qui portent sur la réalisation de la fin, qui proviendront immédiatement du bien ou du mal; « et les autres seront causées par l'entremise de celles-là ».

Cela dit, il faut savoir que « la joie et la tristesse proviennent de la réalisation du bien ou du mal; et elles en proviennent de soi : car la joie provient du bien en tant qu'il est bien; et la tristesse, du mal en tant qu'il est mal. Les autres passions du concupiscible proviennent aussi du bien et du mal, par soi, puisque l'objet du concupiscible est le bien ou le mal, d'une façon absolue », et non sous telle raison particulière, comme dans l'irascible. « Toutefois, les autres passions du concupiscible présupposent la joie et la tristesse, par mode de causes : le bien concupiscible, en effet, est chose qu'on aime ou qu'on désire, parce qu'il est perçu comme délectable; et, de même, on hait le mal ou on le fuit, parce qu'on le perçoit comme attristant. D'où il suit que, dans l'ordre de l'appétit, la joie et la tristesse viennent d'abord; quoiqu'elles viennent en dernier lieu dans l'ordre

de la réalisation » : l'acte de la joie ou de la tristesse n'est dans l'appétit qu'au terme du processus appétitif; mais l'appétit se propose cet acte par-dessus tout, et cette intention est la cause effective de tout le processus. — « Dans l'irascible, toutes les passions ne proviennent point par soi du bien ou du mal : il en est qui en proviennent par soi; mais d'autres en proviennent accidentellement. La cause en est que le bien ou le mal ne sont point objet de l'irascible, sous leur raison absolue, mais en tant qu'on appose la condition d'ardu, condition qui fait que le bien est délaissé comme excédant la faculté du sujet; et le mal, abordé, comme pouvant être repoussé et vaincu. D'autre part, il ne se peut pas qu'il y ait, dans l'irascible, quelque passion qui provienne du bien ou du mal immédiatement, sans présupposer aucune autre passion; car le bien, quand il est possédé, ne cause aucune passion dans l'irascible; et le mal, quand il est présent, cause sans doute une passion dans l'irascible », la passion même de la colère; « mais il ne la cause point par soi; il ne la cause qu'accidentellement, en tant que quelqu'un se jette sur le mal présent pour le repousser et le vaincre, ainsi qu'on le voit dans la colère ».

« On voit donc, par ce qui vient d'être dit, qu'il y a des passions qui proviennent du bien ou du mal premièrement et par soi : telles, la joie et la tristesse. D'autres en proviennent par soi, mais non premièrement: ainsi, toutes les autres passions du concupiscible, et ces deux de l'irascible, la crainte et l'espoir, dont l'une dit la fuite du mal, et l'autre la recherche du bien. D'autres, enfin, n'en proviennent ni par soi ni premièrement; et ce sont les autres passions de l'irascible : le désespoir, l'audace et la colère, qui disent la recherche du mal ou la fuite du bien. — D'où il suit que les passions principales par excellence sont la joie et la tristesse. La crainte et l'espoir sont des passions principales dans leur genre; car elles ne présupposent pas d'autres passions dans la puissance où elles se trouvent, c'est-à-dire dans l'irascible. Quant aux autres passions du concupiscible, telles que l'amour, le désir, la haine et la fuite, quoiqu'elles proviennent du bien ou du mal par soi, elles ne sont pourtant pas premières dans leur genre, car elles présupposent d'autres passions exis-

tant dans la même puissance; et, par suite, elles ne peuvent être dites principales ni purement et simplement, ni dans tel genre. — Et il demeure donc qu'il n'y a que quatre principales passions : la joie, la tristesse, l'espoir et la crainte ».

Ceux de nos lecteurs qui ont eu sous leurs yeux tels ou tels livres écrits par les philosophes modernes, même les plus en vue, sur le sujet des passions de l'âme, ne se poseront-ils pas, comme nous, ici, une question : Se peut-il vraiment qu'on ait pu écrire sur les passions de l'âme, depuis saint Thomas, et qu'on ait ignoré volontairement des pages comme celle que nous venons de lire? — La même question pourrait se poser, angoissante et douloureuse, après chacun des articles que nous aurons à étudier dans la suite de notre Traité.

Avant d'aborder l'étude directe et spéciale de chacune des passions de l'âme, dont il nous a dit, d'une façon générale, la nature, les caractères distinctifs et l'ordre, saint Thomas, dans une dernière question d'ordre général, va traiter « du bien ou du mal dans les passions de l'âme ». C'est la question même de la moralité des passions, l'une des plus importantes au point de vue théologique, qui est toujours le nôtre.

QUESTION XXV.

DU BIEN ET DU MAL DANS LES PASSIONS DE L'AME.

Cette question comprend quatre articles :

1° Si le bien et le mal moral peuvent se trouver dans les passions de l'âme ?

2° Si toute passion de l'âme est mauvaise moralement ?

3° Si toute passion ajoute ou enlève au bien ou à la malice de l'acte ?

4° S'il est quelque passion qui soit bonne ou mauvaise selon son espèce ?

Le premier de ces quatre articles traite de la possibilité du bien ou du mal moral dans les passions de l'âme ; les trois autres, du mode dont le bien et le mal moral se trouvent dans les passions de l'âme : les conditions de son existence (art. 2) ; ses rapports avec la moralité de l'acte humain (art. 3) ; son caractère de spécification dans certaines passions (art. 4). — D'abord, sa possibilité.

C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si le bien et le mal moral peuvent se trouver dans les passions de l'âme ?

Trois objections veulent prouver qu' « aucune passion de l'âme n'est bonne ou mauvaise moralement ». — La première dit que « le bien et le mal moral sont le propre de l'homme » ; les animaux sans raison n'y participent pas : « *les mœurs*, en

effet, *sont proprement quelque chose d'humain*, ainsi que le note saint Ambroise, *sur saint Luc* » (prologue), bien qu'on parle quelquefois, dans un sens impropre, des mœurs des animaux. « Or, les passions ne sont pas propres à l'homme; elles sont communes à tous les animaux. Il s'ensuit qu'aucune passion de l'âme n'est bonne ou mauvaise moralement ». — La seconde objection rappelle que « le bien et le mal de l'homme consistent à *être selon la raison ou contre la raison*, ainsi que le dit saint Denys, au chapitre IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 22). Or, les passions de l'âme ne sont pas dans la raison, mais dans l'appétit sensible, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 22, art. 3). Donc elles ne disent aucun rapport au bien ou au mal de l'homme qui sont d'ordre moral ». — La troisième objection cite un mot d' « Aristote », qui « dit, au second livre de l'*Éthique* (ch. V, n. 3; de S. Th., leç. 5), que *les passions ne nous attirent ni la louange ni le blâme*. Or, en raison du bien ou du mal moral, nous sommes ou loués ou blâmés. Donc, les passions ne sont ni bonnes ni mauvaises moralement ».

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Augustin », qui « dit, au livre XIV de *la Cité de Dieu* (ch. VII), parlant des passions : *Elles sont mauvaises, si l'amour est mauvais ; bonnes, si l'amour est bon.*

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « les passions de l'âme peuvent se considérer d'une double manière : ou en raison d'elles-mêmes; ou selon qu'elles sont soumises au commandement de la raison et de la volonté. Si nous les considérons en elles-mêmes, selon qu'elles sont un mouvement de l'appétit irrationnel, il n'y a point en elles le bien ou le mal moral, qui dépendent de la raison, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 18, art. 3). Mais si nous les considérons selon qu'elles sont soumises au commandement de la raison et de la volonté, à ce titre le bien et le mal moral se trouvent en elles. C'est qu'en effet, l'appétit sensible est bien plus rapproché de la raison et de la volonté, que les membres extérieurs, lesquels cependant ont leurs mouvements et leurs actes bons ou mauvais moralement, en tant qu'ils sont volontaires. A combien plus forte raison, donc, les passions elles-mêmes, selon qu'elles sont volontaires, pour-

ront être dites bonnes ou mauvaises. Or, elles sont dites volontaires ou bien du fait qu'elles sont commandées par la volonté, ou bien du fait qu'elles ne sont point empêchées par elle ». Et il faut remarquer soigneusement ce double mode dont les passions de l'appétit sensible peuvent être dites volontaires. Par l'un de ces deux modes, elles se distinguent de la manière dont les actes des membres extérieurs peuvent être dits volontaires. Les membres extérieurs, en effet, n'ont pas de mouvement qui leur soit propre : ils n'agissent que mus par la raison ou la volonté, ou encore par le principe du mouvement dans l'ordre sensible et extérieur. L'appétit sensible, au contraire, peut avoir, d'une certaine manière, ses mouvements propres, indépendamment de la raison ou avant que la raison intervienne. Comme cependant il demeure, en droit, soumis à la raison et à la volonté, et aussi en raison de son voisinage avec ces facultés dans l'homme, il participe à un titre spécial la raison de volontaire; et soit qu'il agisse sous l'empire de la volonté, soit qu'il agisse indépendamment de cette puissance, quand il devrait lui rester soumis, son action relève de l'ordre moral.

L'*ad primum* accorde que « ces passions, considérées en elles-mêmes sont communes aux hommes et aux autres animaux; mais selon qu'elles sont soumises à l'empire de la raison », dans le même sujet, « elles sont propres à l'homme ».

L'*ad secundum* répond que « même les puissances inférieures appétitives sont dites rationnelles, en tant qu'*elles participent, d'une certaine manière, la raison*, comme il est dit au premier livre de l'*Éthique* » (ch. XIII, n. 15; de S. Th., leç. 20). — Leur voisinage avec la raison, dans l'homme, les rend telles; un peu comme l'estimative des autres animaux se trouve surélevée en nous et participe en quelque sorte la raison; d'où son nom de cogitative ou de raison particulière [cf. I p., q. 78, art. 4].

L'*ad tertium* fait observer que « le mot d'Aristote, que nous ne sommes pas loués ou blâmés en raison de nos passions, porte sur les passions considérées d'une façon absolue; mais cela ne veut point dire qu'elles ne puissent devenir un motif de louange ou de blâme selon qu'elles tombent sous l'ordre de la raison. Aussi bien, Aristote ajoute : *N'est point loué ou blâmé, celui qui*

est sous le coup de la peur ou de la colère, mais celui qui est sous le coup de ces passions d'une certaine manière, c'est-à-dire selon la raison ou contrairement à la raison ».

L'ordre de la moralité peut se trouver dans les passions; les passions ne peuvent pas être considérées comme étrangères à toute moralité. Prises en elles-mêmes et selon qu'elles ne sont qu'un mouvement de l'appétit sensible, elles ne disent aucun ordre à la moralité. Mais, selon que ces mouvements de l'appétit sensible se trouvent dans l'homme, ils ne sont plus étrangers à l'ordre de la raison. Nous avons établi, plus haut (q. 17, art. 7), en effet, que les actes de l'appétit sensible sont soumis, dans l'homme, à l'empire de la raison et de la volonté. Ils participent donc, pour autant, le volontaire; et, à ce titre, ils relèvent de l'ordre moral. — Mais est-ce d'une manière indéterminée, que les mouvements de l'appétit sensible ou les passions relèvent de l'ordre moral, ou faut-il dire que le mal seul s'y trouve nécessairement? D'un mot, les passions de l'âme sont-elles toujours et intrinsèquement mauvaises, dans l'homme; ou devons-nous dire qu'elles peuvent indifféremment être bonnes ou mauvaises? C'est ce que nous allons considérer à l'article suivant.

Article II.

Si toute passion de l'âme est mauvaise moralement?

Trois objections veulent prouver que « toutes les passions de l'âme sont mauvaises moralement ». — La première est une parole de « saint Augustin », qui, « au neuvième livre de *la Cité de Dieu* (ch. IV), dit que *les passions de l'âme sont appelées par quelques-uns les maladies ou les troubles de l'âme*. Or, toute maladie ou tout trouble de l'âme est chose moralement mauvaise. Donc, toute passion de l'âme est mauvaise moralement ». — La seconde objection cite deux textes de « saint Jean Damascène », qui « dit (au livre deuxième de *la Foi orthodoxe*, ch. XXII), que *les mouvements conformes à la nature sont*

des opérations, mais ceux qui sont contre la nature sont des passions. D'autre part, ce qui est contre la nature dans les mouvements de l'âme a raison de péché et de mal moral. Aussi bien, saint Jean Damascène dit ailleurs (ch. IV) que le démon *est passé d'un état selon la nature à un état contre la nature.* Donc, ces sortes de passions sont mauvaises moralement ». — La troisième objection dit que « tout ce qui induit au péché a raison de mal. Or, ces sortes de passions induisent au péché : si bien que dans l'épître *aux Romains*, ch. VII (v. 5), elles sont appelées *passions des péchés.* Donc, il semble qu'elles sont mauvaises moralement ».

L'argument *sed contra* est un autre texte de « saint Augustin », qui « dit, au quatorzième livre de *la Cité de Dieu* (ch. IX), que *l'amour droit rend droites toutes ces affections. C'est ainsi qu'on craint de pécher, qu'on désire persévérer, qu'on s'attriste des péchés, qu'on se réjouit des œuvres bonnes* ». Donc, les passions de l'âme ne sont point, par elles-mêmes, nécessairement mauvaises moralement.

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu' « au sujet de la question présente, il y a eu diversité de sentiments entre les Stoïciens et les Péripatéticiens. Les Stoïciens, en effet, disaient que toutes les passions sont mauvaises; les Péripatéticiens, au contraire, dirent que les passions modérées sont bonnes. Toutefois, ajoute saint Thomas, cette différence, bien qu'elle paraisse grande dans les mots, en réalité cependant est nulle ou peu de chose, si l'on prend garde à ce que voulaient dire les uns et les autres. C'est qu'en effet les Stoïciens ne distinguaient pas entre le sens et l'intelligence, ni non plus, par conséquent, entre l'appétit intellectuel et l'appétit sensible. Il s'ensuit qu'ils ne distinguaient pas les passions de l'âme des mouvements de la volonté, selon que les passions de l'âme sont dans l'appétit sensible, et les simples mouvements de la volonté dans l'appétit intellectuel; mais tout mouvement raisonnable de la partie effective, ils l'appelaient du nom de volonté, réservant le mot passion pour les mouvements qui sortaient des limites de la raison. C'est pourquoi Cicéron, qui suivait leur sentiment, au troisième livre des *Questions Tusculanes* (ch. IV) appelle toutes

les passions des maladies de l'âme ; d'où il argumentait que *ceux qui sont malades de cette sorte ne sont point sains, et* que *ceux qui ne sont point sains sont insensés ;* ce qui fait que les insensés sont appelés *non sains* » (en latin *insanos*). — Pour peu qu'on lise les auteurs modernes, on s'aperçoit tout de suite que la plupart d'entre eux retournent à la vieille confusion des Stoïciens : ils ne distinguent pas entre les mouvements propres à l'appétit sensible et les mouvements propres à la volonté; et cette confusion est la source des plus grandes méprises.

« Les Péripatéticiens, au contraire, appellent du nom de passions » les seuls mouvements, mais « tous les mouvements de l'appétit sensible. Il s'ensuit qu'ils estiment les passions bonnes, quand elles sont réglées par la raison ; et mauvaises, quand elles sont en dehors de la raison. Par où l'on voit que Cicéron, dans ce même livre (ch. x), incrimine à tort le sentiment des Péripatéticiens qui approuvent la mesure dans les passions : *Tout mal*, dit-il, *même médiocre, doit être évité ; car, de même que le corps, même médiocrement malade, n'est pas en santé, ainsi cette médiocrité* » ou cette mesure « *des maladies ou des passions de l'âme n'est pas chose saine* ». Ce reproche n'est pas fondé; car il n'est pas vrai que toutes les passions soient des maladies de l'âme. « Les passions, en effet, ne sont dites maladies ou troubles de l'âme, que si elles manquent de la mesure de la raison ».

« Et, du même coup, *la première objection* se trouve résolue ».

L'*ad secundum* doit être soigneusement noté. Il nous livre une précision de doctrine fort intéressante. « Dans toute passion de l'âme, dit saint Thomas, il y a addition ou diminution par rapport au mouvement naturel du cœur, en ce sens que le cœur bat plus fort ou moins fort », qu'il ne bat dans le cours ordinaire de la vie du sujet; « et cela, selon la systole ou la diastole », c'est-à-dire selon le mouvemenl de contraction ou selon le mouvement de dilatation. Sous le coup des diverses passions, en effet, le cœur se resserre ou se dilate, mais ne garde plus son mouvement ou son état régulier et normal. « Et c'est en cela, dit saint Thomas, que consiste la raison de passion »,

comme nous l'avions déjà noté à la question 22, article 1. « Toutefois, il n'est pas nécessaire que la passion sorte toujours de l'ordre de la raison naturelle ». Un mouvement peut être contre le mouvement naturel et ordinaire ou normal du cœur sans être nécessairement contre l'ordre normal de la raison. Il se peut, en effet, que la droite raison approuve et même, parfois, commande ou excite cet apparent désordre dans le cours normal de la vie végétative, pour une fin plus haute. On n'a donc pas le droit de confondre tout apparent désordre de cette nature avec le désordre moral qui constitue le péché.

L'*ad tertium* répond, dans le même sens, que « les passions de l'âme qui sont contraires à la raison inclinent au péché; mais si elles sont ordonnées par la raison, elles relèvent de la vertu ».

La doctrine que vient de nous livrer saint Thomas dans cet article, notamment dans l'*ad secundum* et dans l'*ad tertium*, se trouve confirmée et illustrée par un très bel article des *Questions disputées, du Mal*, question 12, article 1. Le saint Docteur se demandait, dans cet article, si toute colère était mauvaise. Voici sa réponse :

« Au sujet de cette question, dit-il, il y eut autrefois controverse parmi les philosophes. Les Stoïciens, en effet, disaient que toute colère était vicieuse; les Péripatéticiens, au contraire, disaient qu'une certaine colère était bonne. — Pour voir donc ce qu'il y a de plus vrai, à ce sujet, il faut considérer que dans la colère, comme en toute autre passion, on peut prendre garde à deux choses : l'une, qui est ce qu'il y a pour ainsi dire de formel en ces passions; l'autre, qui est ce qu'il y a en elles de matériel. Ce qu'il y a de formel, dans la colère, est ce qui se trouve du côté de l'âme appétitive, savoir que la colère est l'appétit de la vengeance; ce qu'il y a de matériel est ce qui tient à la commotion corporelle, savoir que la colère est un échauffement du sang dans la région du cœur. — Si donc l'on considère la colère selon ce qu'il y a de formel en elle, à ce titre elle peut être et dans l'appétit sensible et dans l'appétit intellectuel qui est la volonté, en raison de laquelle quelqu'un peut vouloir se venger. Ainsi considérée, il est manifeste que la colère peut être bonne

et mauvaise. Il est manifeste, en effet, que si quelqu'un désire la vindicte selon que l'ordre de la justice le requiert, il fait acte de vertu; par exemple, si quelqu'un désire punir pour réparer un péché, en gardant l'ordre de la justice; car ceci est se mettre en colère contre le péché. Ce serait, au contraire, un péché, si on désirait la punition ou la vengeance d'une façon désordonnée; soit qu'on cherche à punir, contrairement au droit; soit qu'on cherche l'extermination du pécheur plutôt que l'abolition du péché; et ceci est se mettre en colère contre son frère. — Sur ce point, il n'y avait point de controverse entre les Stoïciens et les Péripatéticiens; car les Stoïciens eux-mêmes auraient accordé que parfois vouloir tirer vengeance d'une chose relève de la vertu. C'était au sujet du second point, en ce qui touche à ce qu'il y a de matériel dans la colère, savoir la commotion du cœur, que toute la controverse existait. Car cette commotion empêche le jugement de la raison où se trouve principalement le bien de la vertu; et, par suite, d'où que vienne la colère et quelle qu'en soit la cause, il semble qu'il y a toujours une atteinte portée à la vertu; ce qui fait que pour autant toute colère paraît vicieuse ».

« Mais, dit saint Thomas, si l'on y prend bien garde, on verra que les Stoïciens se sont trompés dans leur raisonnement; et cela, d'une triple manière. — D'abord, parce qu'ils ne distinguaient pas entre ce qui est purement et simplement bon, et ce qui est bon pour tel ou tel. Il arrive, en effet, qu'une chose est la meilleure purement et simplement, qui n'est pourtant pas la meilleure pour tel individu : c'est ainsi qu'il est mieux purement et simplement de vaquer à la philosophie que de s'occuper à acquérir des biens matériels; mais, pour celui qui est dans le besoin, il est mieux de travailler à l'acquisition de ces biens; de même, c'est chose bonne, pour le chien, d'être toujours prêt à aboyer; car c'est conforme à sa nature; mais ce ne l'est pas pour l'homme. — Ainsi donc, parce que l'homme est un composé de corps et d'âme et qu'en lui se trouve la nature intellectuelle et la nature sensible, le bien de l'homme consiste à tout soumettre en lui à la vertu : la partie intellective, la partie sensible et même le corps. D'où il suit que l'homme, pour faire acte de vertu, quand

il s'agit de la colère ou du juste désir de la vengeance, doit exciter l'effet de ce désir non seulement dans la partie intellective de l'âme, mais aussi dans la partie sensible et jusque dans le corps, afin que le corps soit mis au service de la vertu ».

« En second lieu, les Stoïciens ne prirent point garde que la colère et les autres passions semblables peuvent se référer à la raison d'une double manière. — D'une façon antécédente, d'abord. Et là, il est nécessaire que la colère et les autres passions empêchent toujours le jugement de la raison; car c'est dans la tranquillité de l'esprit que l'âme peut le mieux connaître la vérité, ce qui a fait dire à Aristote, au septième livre des *Physiques* (de S. Th., leç. 6), que c'est quand elle est au repos que l'âme acquiert la science et la prudence. — C'est aussi par mode d'effet ou de conséquence, que la colère peut se référer au jugement de la raison; en ce sens que sur l'ordre de la raison, après détermination par elle du mode de punition ou de vindicte, la colère s'enflamme pour réaliser ce jugement et cet ordre : dans ce cas, la colère et les autres passions n'empêchent pas le jugement de la raison, car ce jugement a précédé; elles l'aident plutôt et en rendent l'exécution plus prompte, par où elles sont utiles à la vertu. C'est ce qui a fait dire à saint Grégoire (*Morales*, liv. V, ch. XXXIII) qu'*il faut veiller avec le plus grand soin à ce que la colère, qui doit être l'instrument de la vertu, ne domine pas l'esprit : elle ne doit point précéder comme une reine, mais, comme une servante, se tenir toujours derrière la raison pour prêter secours; alors, en effet, elle s'insurge avec plus d'énergie contre les vices, quand elle est l'humble servante de la raison* ».

« Un troisième point où les Stoïciens étaient en défaut, c'est qu'ils n'entendaient pas comme il l'eût fallu la colère et les autres passions Ils acceptaient bien que tous les mouvements de l'appétit ne sont pas des passions; mais ils ne distinguaient pas les passions des autres mouvements de l'appétit, en ce que les autres mouvements sont dans la volonté, et les passions dans l'appétit sensible, confondant ces deux sortes d'appétits. Ils appelaient passions les mouvements appétitifs qui passent les limites de la droite raison; d'où il suivait que pour eux les pas-

sions étaient des maladies de l'âme, comme tout ce qui est en dehors des limites de la santé est une maladie du corps; c'est pour cela aussi qu'à leurs yeux, toute colère et toute passion était mauvaise. — Mais, parce que selon la vérité la colère dit seulement un mouvement de l'appétit sensible, et que ce mouvement peut être ordonné par la raison, servant même la raison pour la prompte exécution de ce que la raison a prescrit; que, d'autre part, la nature humaine exige que l'appétit sensible soit mû par la raison, il s'ensuit qu'il faut dire, avec les Péripatéticiens, que la colère » et les autres passions de l'âme « peuvent être chose bonne, relevant de la vertu ».

Il n'est donc pas vrai que tout mouvement passionnel soit mauvais. Parmi ces mouvements, nous pouvons trouver, au sens très formel et très véritable, la raison d'acte bon ou d'acte vertueux. — Mais cette raison d'acte bon, ou la raison contraire d'acte mauvais, quand elles affectent un mouvement passionnel quelconque, dans quels rapports se trouvent-elles avec la raison de bien ou de mal moral qui affecte purement et simplement l'acte humain? Devons-nous dire que même si elles ne sont pas mauvaises en elles-mêmes, même si elles sont bonnes, au sens expliqué dans l'article précédent, cependant elles ne contribuent pas à la bonté morale de l'acte humain en lui-même; bien plus, que peut-être, même alors, elles diminuent la bonté morale de cet acte; ou, au contraire, qu'elles contribuent toujours, même si elles ne sont pas bonnes en elles-mêmes, à diminuer la malice de cet acte? — D'un mot, quelle influence ou quelle répercussion, les passions de l'âme, bonnes ou mauvaises, ont-elles sur la moralité de l'acte humain? — C'est ce que nous devons maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si la passion ajoute ou enlève à la bonté ou à la malice de l'acte?

Trois objections veulent prouver que « toute passion enlève toujours à la bonté de l'acte moral ». — La première dit que « tout ce qui empêche le jugement de la raison, d'où dépend la bonté de l'acte moral, diminue par suite la bonté de cet acte. Or, toute passion empêche le jugement de la raison. Salluste dit, en effet, dans son *Catilinaire : Tous les hommes qui s'enquièrent de choses douteuses, doivent être étrangers à la haine, à la colère, à l'amitié, à la miséricorde.* Donc, toute passion diminue la bonté de l'acte moral ». Nous connaissions cette objection, par le texte reproduit de la question *du Mal*, qui était l'un des principaux arguments des Stoïciens contre la moralité des passions. Nous verrons comment saint Thomas reproduira ici, en la complétant, la réponse que nous avons vue aussi dans l'article de la question *du Mal.* — La seconde objection observe que « l'acte de l'homme est d'autant meilleur qu'il est plus semblable à Dieu. Aussi bien l'Apôtre dit dans son épître *aux Éphésiens*, ch. v (v. 1) : *Soyez les imitateurs de Dieu, comme des fils très chers.* Or, *Dieu et les saints anges punissent sans colère, comme ils subviennent aussi sans éprouver la compassion qu'excite la misère*, ainsi que s'exprime saint Augustin au neuvième livre de *la Cité de Dieu* (ch. v). Donc, il est mieux d'accomplir ces actes sans qu'il y ait aucune passion dans l'âme »; et, par suite, même si on suppose que les passions sont modérées par la raison et ne sortent pas de ses limites, il n'en demeure pas moins que sans être mauvaises en elles-mêmes, elles sont une imperfection pour l'être et l'agent moral qu'est l'homme. — La troisième objection rappelle que « le bien moral, comme le mal moral, se prend par rapport à la raison. Or, le mal moral est diminué par la passion », pour tant que cette passion sorte des limites de la raison, et à cause même de sa violence : « si

quelqu'un, en effet, a péché par passion, son péché est moindre que s'il pèche par malice. Il s'ensuit que celui qui accomplit le bien sans passion, fait mieux que celui qui l'accomplit avec passion », alors même que cette passion reste dans les limites de la raison et n'est pas chose mauvaise : sa seule présence doit suffire à diminuer le bien comme elle suffit à diminuer le mal.

L'argument *sed contra* cite un texte de « saint Augustin, dans le neuvième livre de *la Cité de Dieu* » (ch. v), où il est « dit que la passion de la miséricorde *sert la raison, quand la miséricorde se fait de telle sorte que la justice est gardée, soit en donnant à l'indigent, soit en pardonnant au repentir.* Or, rien de ce qui sert la raison ne diminue le bien moral. Donc, la passion de l'âme ne diminue pas le bien qui est le propre des mœurs ».

Au corps de l'article, saint Thomas va reprendre à fond un point de doctrine qu'il n'avait fait que toucher dans l'article précédent, et qui sera la reproduction, mais sous une forme plus complète et encore plus lumineuse, d'une des raisons données contre l'erreur des Stoïciens dans l'article de la question *du Mal.* Le saint Docteur nous avertit que « les Stoïciens, de même qu'ils affirmaient que toute passion de l'âme était mauvaise » en elle-même, « affirmaient aussi, et par voie de conséquence, que toute passion de l'âme diminuait la bonté de l'acte » humain ou proprement moral : « et cela, parce que tout bien auquel on mélange du mal, ou cesse totalement d'être un bien, ou devient un moindre bien. Et il en serait ainsi, dit saint Thomas, si nous entendions, par passions de l'âme, seulement les mouvements désordonnés de l'appétit sensible, en tant qu'ils sont des troubles ou des maladies. Mais si, par passions, nous entendons simplement tous les mouvements de l'appétit sensible, dans ce cas il rentre dans la perfection du bien de l'homme que les passions elle-mêmes soient réglées par la raison » ; d'où il suit que si elles sont ainsi réglées par la raison, non seulement elles ne sont pas chose mauvaise en elles-mêmes, non seulement elles sont chose bonne dans leur ordre et en tant que passions, mais leur bonté s'ajoute à la bonté de l'acte proprement humain et le rend purement et simplement meilleur. « C'est qu'en effet parce

que le bien de l'homme consiste dans la raison comme dans sa racine, ce bien sera d'autant plus parfait qu'il s'étend à une plus vaste échelle dans ce qui appartient à l'homme. Et de là vient que nul ne met en doute qu'il ne soit de la perfection de l'acte moral bon que les actes des membres extérieurs soient dirigés par la règle de la raison. Puis donc que l'appétit sensible peut obéir à la raison, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 17, art. 7), il appartiendra à la perfection du bien moral ou humain que les passions elles-mêmes de l'âme soient réglées par la raison. Et, par conséquent, de même qu'il est mieux que l'homme veuille le bien et l'accomplisse extérieurement; de même, il est de la perfection du bien moral que l'homme se porte au bien, non seulement par sa volonté, mais aussi par son appétit sensible, selon cette parole du psaume LXXXIII (v. 3) : *Mon cœur et ma chair ont exulté dans le Dieu vivant*, à prendre le mot *cœur* pour l'appétit intellectuel et le mot *chair* pour l'appétit sensible ». — Ainsi donc, bien loin d'être toujours mauvaises, ou même de porter atteinte, sans être mauvaises en elles-mêmes, à la perfection morale de l'acte proprement humain, les passions de l'âme, si en effet elles ne sont pas mauvaises, si elles sont bonnes, c'est-à-dire si elles ont la condition marquée à l'article précédent, et qui est de n'être point contraires à la raison, mais de lui demeurer soumises et de la servir, rehaussent excellemment la bonté et la beauté de cet acte moral ou humain. — On remarquera la hardiesse de cette doctrine, qui, du reste, aura les applications les plus radieuses dans le mystère même de l'Incarnation, quand il s'agira de la nature humaine du Sauveur.

L'*ad primum* précise les conditions requises pour que les passions soient bonnes, en effet, et ajoutent à la bonté morale de l'acte humain. Ces conditions se ramènent au rapport qu'elles ont avec le jugement de la raison. C'est qu'en effet « les passions de l'âme », ainsi que nous l'avions lu dans l'article de la question *du Mal*, « peuvent se référer au jugement de la raison d'une double manière. — D'abord, d'une façon antécédente » ; et cela veut dire qu'elles le précèdent. « Dans ce cas, parce qu'elles obscurcissent le jugement de la raison, d'où dépend la bonté de l'acte moral, elles diminuent la bonté de cet acte ». Il se peut,

d'ailleurs, qu'elles ne soient pas mauvaises, qu'elles soient même bonnes, en ce sens qu'elles portent sur un objet qui est bon et qu'elles amènent l'homme à faire ce qui est bon. Toutefois, parce qu'elles précèdent le jugement de la raison, elles diminuent la bonté morale de l'acte humain. « Il est mieux, en effet, et plus louable, que l'homme accomplisse une œuvre de charité en vertu du jugement de sa raison, qu'en vertu, par exemple, du seul mouvement passionnel de la miséricorde », qui le fait s'attendrir d'une manière sensible sur la misère du prochain. — « D'une autre manière, les passions se réfèrent au jugement de la raison par voie de conséquence »; c'est-à-dire qu'au lieu de précéder le jugement de la raison, et de faire que l'homme agisse autrement que dans la pleine et tranquille lumière de cette raison, elles suivent au contraire ce jugement, étant un effet de sa vertu. « Or, cela peut encore se produire d'une double manière : — par mode de rejaillissement, d'abord; en ce sens que si la partie supérieure de l'âme se porte vers quelque chose, d'un mouvement intense, la partie inférieure suit. Dans ce cas, la passion qui est par mode de conséquence dans l'appétit sensible est le signe de l'intensité du mouvement de la volonté. Et à ce titre », si on ne peut pas dire, à proprement parler, qu'elle ajoute à la bonté morale de l'acte, du moins « elle indique une bonté morale plus grande. — Mais elle peut suivre le jugement de la raison aussi par mode de choix, quand l'homme, sur le jugement de la raison, choisit d'être affecté de telle passion pour agir plus promptement, aidé dans son action par la coopération de l'appétit sensible. C'est ainsi que la passion de l'âme ajoute à la bonté de l'action ». Le simple énoncé de ce dernier cas suffit à en montrer la supériorité transcendante dans l'ordre moral; mais il nous dit aussi combien sa réalisation est difficile, et combien, par suite, elle doit être rare. Nous touchons ici au plus haut sommet de la perfection et de la beauté dans le caractère moral de l'être humain.

Nous avons bien dit « de l'être humain »; car, ainsi que nous en avertit l'*ad secundum*, « en Dieu et dans les anges, il n'y a pas d'appétit sensible ni de membres extérieurs; et c'est pourquoi le bien » ou la perfection « ne se considère pas en

eux selon l'ordination des passions ou des actes extérieurs, comme pour nous ».

L'*ad tertium* fait observer que « la passion qui tend au mal diminue le péché, quand elle précède le jugement de la raison; mais si elle le suit de l'une ou l'autre manière qui ont été indiquées (à l'*ad 1*^{um}), elle l'augmente ou à tout le moins elle signifie ou indique qu'il est plus grand ».

Les passions de l'âme, qui ne sont pas, dans l'homme, étrangères à l'ordre moral, qui, toutefois, ne sont point, par elles-mêmes, choses mauvaises dans cet ordre-là, mais peuvent être soit bonnes soit mauvaises, contribuent, en tant que bonnes ou mauvaises, à la perfection ou à une plus grande malice de l'acte accompli par l'homme avec leur concours. Si l'homme accomplit un acte extérieur sous le coup de la passion, la perfection de l'acte en sera diminuée, pour tant que la passion soit bonne en elle-même; et, pareillement, l'acte extérieur mauvais sera moins coupable, si l'homme agit mû par une passion même mauvaise en soi. Mais si la passion bonne est l'effet d'un jugement préalable de la raison, elle accroît la bonté de l'acte fait par l'homme avec son concours; ou, à tout le moins, elle est le signe que l'acte de l'homme est plus parfait. Il en faut dire autant du mal, si la passion est mauvaise. — Nous venons de parler de passion bonne ou mauvaise en soi, c'est-à-dire selon son espèce. Mais peut-il y avoir de passion bonne ou mauvaise selon son espèce? Quel sens devons-nous donner à de telles formules? — C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article suivant.

Article IV.

Si quelque passion est bonne ou mauvaise de son espèce?

Trois objections veulent prouver qu' « aucune passion de l'âme n'est, selon son espèce, bonne ou mauvaise moralement ». — La première dit que « le bien et le mal moral se prennent selon la raison. Or, les passions se trouvent dans l'appétit sen-

sible; d'où il suit que ce qui est de la raison est chose accidentelle en elles. Puis donc que rien de ce qui est accidentel n'appartient à l'espèce d'une chose, il semble bien qu'aucune passion de l'âme n'est bonne ou mauvaise selon son espèce ». — La seconde objection rappelle que « les actes et les passions tirent leur espèce de l'objet. Si donc quelque passion était bonne ou mauvaise de son espèce, il faudrait que les passions dont l'objet est le bien fussent bonnes de leur espèce, comme l'amour, le désir et la joie; et que les passions dont l'objet est le mal fussent mauvaises de leur espèce, comme la haine, la fuite et la tristesse. Or, cela est manifestement faux. Donc il n'est pas de passion qui soit bonne ou mauvaise de son espèce ». — La troisième objection fait observer qu' « il n'est aucune espèce des passions de l'âme qui ne se trouve dans les autres animaux. Puis donc que le bien et le mal moral ne se trouvent que dans l'homme, il s'ensuit qu'aucune passion de l'âme n'est bonne ou mauvaise de son espèce ».

L'argument *sed contra* en appelle à la double autorité de saint Augustin et d'Aristote. « Saint Augustin dit au neuvième livre de *la Cité de Dieu* (ch. v), que *la miséricorde appartient à la vertu*. Aristote dit aussi, au second livre de l'*Éthique* (ch. VII, n. 14; de S. Th., leç. 9), que la pudeur est une passion louable. Donc il est des passions qui sont bonnes ou mauvaises selon leur espèce ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous prévient que « ce qui a été dit plus haut (q. 1, art. 3, *ad 3um*; q. 18, art. 5, 6; q. 20, art. 1) des actes » extérieurs, au point de vue de leur spécification, « semble devoir être dit des passions; c'est-à-dire que l'espèce de l'acte ou de la passion peut se prendre d'une double manière. D'abord, selon qu'on les considère au point de vue nature; et, à ce titre, le bien et le mal moral n'appartiennent pas à l'espèce de l'acte ou de la passion » : considérés selon ce qu'ils sont en eux-mêmes, d'une façon purement matérielle, si l'on peut ainsi dire, les actes extérieurs ou les passions de l'âme sont chose indifférente au point de vue moral. « Mais on peut les considérer aussi selon qu'ils appartiennent au genre de la moralité, c'est-à-dire selon qu'ils participent quelque chose du

volontaire et du jugement de la raison. A ce titre, le bien et le mal pourront appartenir à l'espèce de la passion, selon qu'on prend comme objet de la passion quelque chose qui de soi convient à la raison ou s'y oppose; comme on le voit au sujet de la pudeur, qui consiste dans la crainte de ce qui cause de la honte; et au sujet de l'envie, qui est la tristesse du bien d'autrui. C'est ainsi, en effet, que le bien et le mal moral appartiennent à l'espèce de l'acte extérieur ». L'objet de l'acte extérieur, pris en lui-même et abstraction faite de son rapport à l'ordre de la raison, principe de toute moralité, est en dehors de tout ordre moral : il n'est ni bon ni mauvais moralement; il n'est rien du tout, à ce point de vue. Mais si on le considère selon le rapport qu'il dit à la raison, il se pourra qu'il soit bon ou mauvais en lui-même, selon qu'il dira à la raison un rapport de convenance : tel le fait de subvenir aux besoins du pauvre; ou un rapport de contrariété : tel le fait de prendre le bien d'autrui. Du même coup, tout acte qui portera sur l'un ou l'autre de ces objets sera dit bon ou mauvais selon son espèce, puisque l'acte est spécifié par son objet. Il en faut dire autant des passions. L'objet de ces passions, pris en lui-même, abstraction faite de tout rapport à l'ordre de la raison, est en dehors de tout ordre moral. Mais si on le prend dans ses rapports avec la raison, il revêt un caractère de bonté ou un caractère de malice selon qu'il est en harmonie avec la raison ou en opposition avec elle.

L'*ad primum* répond que « cette objection porte sur les passions selon qu'elles appartiennent à l'espèce prise au point de vue physique, c'est-à-dire en tant que l'appétit sensible est considéré en lui-même. Mais si l'on considère l'appétit sensible selon qu'il obéit à la raison, le bien ou le mal de la raison n'est déjà plus chose accidentelle en lui; il lui appartient de soi » : de soi, l'appétit sensible, ainsi considéré, relève de l'ordre moral; et, par suite, ses actes deviennent bons ou mauvais moralement, d'une bonté ou d'une malice qui les divise spécifiquement dans cet ordre, et qui a pour cause la bonté ou la malice, spécifiquement distincte, de leur objet; exactement comme il arrive pour l'acte extérieur considéré en tant qu'il participe le volontaire ou relève de la raison.

L'*ad secundum* dit que « les passions qui tendent au bien » sensible, « si ce bien est un vrai bien » pour l'homme, « sont bonnes » en raison de cet objet ; « et, semblablement, celles qui s'éloignent du vrai mal », non pas du vrai mal sensible, car ceci est essentiel, en raison même de leur nature, à toutes les passions qui ont pour objet de fuir le mal, mais du vrai mal considéré comme tel du point de vue de l'homme, pris dans son ensemble et selon que son bien total fixe la raison de vrai mal pour lui [cf. ce que nous avons dit plus haut, notamment à propos de la question 19, art. 1 et suivants]. « Par contre, les passions qui consistent dans l'éloignement du bien ou dans la recherche du mal », au sens qui vient d'être dit, « seront mauvaises » de soi, ou spécifiquement, en raison de leur objet.

L'*ad tertium* fait remarquer que « dans les autres animaux, l'appétit sensible n'obéit pas à la raison ». Il n'y a donc pas à parler de moralité, au sens propre, en eux. « Et cependant, ajoute saint Thomas, pour autant que cet appétit sensible est conduit par une certaine estimative naturelle qui est soumise à une raison supérieure, savoir la raison même de Dieu, on trouve dans les animaux une certaine similitude du bien moral, en ce qui est des passions de l'âme ». C'est à ce titre que nous pouvons parler et qu'on parle en effet des mœurs des animaux : de la prudence du serpent ; de la simplicité de la colombe ; de la ruse du renard ; de la méchanceté du loup ; et le reste.

Ce dernier article que nous venons de lire nous permet de préciser plus encore ce que nous avons dit jusqu'ici sur la nature des passions, et sur leurs diverses espèces. — Le mot espèce, quand il s'agit des passions, peut se prendre, même au point de vue physique, en un double sens. Il peut désigner, en effet, les diverses espèces de mouvements ou d'actes qui peuvent se trouver dans l'appétit sensible par rapport à tel objet déterminé qui constitue un bien ou un mal d'ordre sensible. C'est à ce titre, ou de ce point de vue que nous avons distingué onze passions d'espèce différente. Mais on peut vouloir parler aussi d'espèce différente dans les passions, à prendre telle passion déterminée spécifiquement distincte des autres passions. Ici, nous pourrons

avoir, dans chacune des onze espèces précitées, autant d'espèces différentes que nous aurons d'objets matériels spécifiquement distincts dans leur être physique ou sous leur raison d'objet sensible. Prenons l'amour, par exemple, qui est la complaisance de l'appétit sensible en un bien d'ordre sensible. Nous aurons autant d'espèces d'amours, qu'il y aura d'espèces de biens sensibles qui pourront terminer ce mouvement de complaisance. Or, ces espèces peuvent être en quelque sorte infinies. Chacun de nos sens peut percevoir une espèce de biens sensibles distincte de l'espèce de biens sensibles que perçoivent les autres sens; et même dans son espèce propre, il y aura encore des subdivisions sans nombre. Le sens de la vue perçoit les couleurs; mais les couleurs elles-mêmes varient ou se nuancent à l'infini. Il en sera de même pour le son, pour les parfums, pour les saveurs, et tout ce qui se rattache aux sens. A vouloir donc distinguer les passions du côté des divers biens sensibles, on aurait pour une même passion des espèces sans nombre. C'est ainsi que pour l'amour, on aura l'amour de la table, l'amour du jeu, l'amour des plaisirs sensuels, l'amour des richesses, l'amour des honneurs, et ainsi du reste. Tous ces amours seront d'espèce différente, selon la catégorie d'objets spécifiquement différents, au point de vue de la raison de bien sensible, sur lesquels ils portent. Mais tous appartiendront à une même espèce de mouvement de l'appétit sensible, qui est le mouvement de complaisance, par opposition au mouvement de recherche, ou au mouvement de repos. Ce seront des espèces diverses de passions dans une même espèce de passion; laquelle espèce, évidemment, prend le caractère de genre, par rapport à chacune d'elles.

Or, quand nous parlons de bien ou de mal moral dans les passions, en raison de leur espèce, il ne s'agit pas de l'espèce des passions qui consiste dans la nature du mouvement de l'appétit sensible. A ce titre, aucune passion n'est bonne ni mauvaise selon son espèce. L'amour, le désir, la joie; la haine, la fuite, la tristesse; l'espoir, l'audace, le désespoir, la crainte, la colère, à les prendre sous leur raison propre de mouvements de l'appétit sensible, portant, d'une façon générale, sur le bien ou le mal sensible, n'ont déterminément ni la raison de bien ni la

raison de mal, au point de vue moral. Ils peuvent indifféremment revêtir soit l'une soit l'autre de ces deux raisons. Et ils revêtiront déterminément l'une ou l'autre de ces deux raisons, selon le caractère du bien ou du mal particuliers sur lesquels ils portent et qui les spécifie au second sens dont nous avons parlé. L'amour, par lui-même, ou le mouvement de l'appétit sensible qui consiste à se complaire en un bien sensible, n'est ni bon ni mauvais, au point de vue moral. Mais tel amour, c'est-à-dire l'amour de tel bien sensible, pourra être bon ou mauvais déterminément, du simple fait qu'il est tel amour. Encore faut-il remarquer qu'il ne le sera pas du simple fait qu'il est tel amour purement et simplement. Aucun amour sensible ou aucun mouvement de complaisance de l'appétit sensible en un bien d'ordre sensible ne dit par lui-même, et en tant que tel, un rapport quelconque de bonté ou de malice au point de vue moral. C'est uniquement en tant que ces amours se réfèrent à la raison, ou mieux en tant qu'ils sont dans un sujet où ils peuvent soit aider soit contrarier la raison, existant dans ce même sujet, et devant toujours demeurer droite, qu'ils peuvent revêtir le caractère de bien ou de mal moral. Or, considérés de ce point de vue ou selon qu'ils existent dans un tel sujet, il est des espèces d'amours, des espèces de désirs, des espèces de joies, des espèces de tristesses, ou d'aversions, ou de haines, ou d'espoirs, d'audaces, de désespoirs, de craintes, de colères, qui sont, en raison même de leur nature, non pas en tant qu'amours, ou désirs, ou joies, mais en tant que tels amours portant sur tels biens déterminés, chose mauvaise ou chose bonne moralement. Et cela veut dire simplement que tels biens d'ordre sensible ou tels maux de même ordre, qui seraient toujours chose bonne à rechercher ou à fuir, s'il n'y avait, dans le sujet où ils se trouvent, que l'appétit sensible, sont, pour l'être humain où existe cet appétit, chose non bonne ou chose non mauvaise; d'où il suit que le fait de s'y complaire, quand ils sont, pour l'homme, chose non bonne, ou de les fuir, quand ils sont, pour lui, chose bonne, constitue, de soi, une chose mauvaise; et, inversement, une chose bonne, s'il s'agit des mouvements contraires.

Il est aisé de voir qu'au point de vue moral, quand il s'agira de se

prononcer sur la bonté ou la malice d'une passion, c'est son objet qu'il faudra considérer; et son objet, non pas en lui-même, ou selon son être physique et selon qu'il termine, comme tel, un mouvement et tel mouvement d'appétit sensible, mais selon qu'il intéresse le sujet moral où se trouve cet appétit sensible, c'est-à-dire l'homme. — Il est aisé de voir aussi que saint Thomas, en assignant comme il l'a fait le nombre et le caractère distinctif spécifique des diverses passions, a procédé de la seule façon raisonnable et vraiment scientifique en un pareil sujet. Il s'est bien gardé de tomber dans l'équivoque de tant d'auteurs modernes, qui voulant donner une distinction spécifique et une classification des passions, confondent en un même genre, la distinction spécifique tirée des divers mouvements de l'appétit sensible vers un même objet, et la distinction spécifique tirée des divers objets sur lesquels porte un même mouvement de l'appétit sensible, sans parler du surcroît de confusion provenant de ce qu'on ne distingue pas entre les mouvements de l'appétit sensible et les mouvements de l'appétit rationnel, appelant aussi, très improprement, et même faussement, ces derniers du nom de passions. La vérité est qu'à vouloir traiter scientifiquement des passions, il faut les considérer en tant que mouvements de l'appétit sensible, se distinguant spécifiquement les unes des autres : soit en raison de la distinction des deux appétits sensibles; soit en raison de la diversité générale de l'objet de l'appétit sensible, attirant l'appétit en tant que bien et le repoussant en tant que mal; soit en raison des diverses étapes de ce mouvement, selon qu'il a raison d'aptitude et d'inclination, ou raison de mouvement proprement dit, ou raison de terme et de repos. — Les passions ainsi distinguées, et étudiées avec leurs caractères respectifs, pourront s'appliquer ensuite à chaque espèce de bien ou de mal sensible considérée dans le détail de la multitude quasi infinie de ces diverses espèces. Mais ceci ne sera déjà plus un travail d'organisation ou de classification scientifique; ce sera un travail de descriptions ou de reconnaissances et d'applications particulières. — C'est pour n'avoir pris garde qu'à ce dernier aspect particulariste et en quelque sorte individualiste des passions, que les auteurs modernes ont parlé de confusion quasi inextricable

ou de multiplicité telle qu'il fallait renoncer à tout travail de connaissance et de classification vraiment scientifique. — Pour nous, guidés par le merveilleux génie de notre saint Docteur, nous savons ce que sont les passions de l'âme, en général, comment elles se distinguent spécifiquement les unes des autres, leur nombre précis et leur ordre exact; et aussi comment, ou à quel titre, c'est-à-dire dans la mesure où elles se réalisent dans telles ou telles catégories d'objets atteints par l'appétit sensible qui existe dans l'être humain, elles intéressent ou peuvent intéresser l'ordre moral.

Il ne nous reste plus qu'à aborder l'étude de chacune des onze passions, considérées distinctement. Ce sera l'objet des questions qui vont suivre, depuis la question 26 jusqu'à la question 48.

Saint Thomas nous avertit que « nous allons considérer, d'abord, les passions du concupiscible (depuis la question 26 jusqu'à la question 39); puis, celles de l'irascible » (de la question 40 à la question 48). — « La première étude comprendra trois parties », selon les trois groupes de passions du concupiscible : « premièrement, de l'amour et de la haine (q. 26-29); secondement, de la concupiscence et de la fuite (q. 30); troisièmement, de la délectation et de la tristesse » (q. 31-39).

« Au sujet de l'amour, nous considérerons trois choses : premièrement, de l'amour lui-même (q. 26); secondement, de la cause de l'amour (q. 27); troisièmement, de ses effets » (q. 28).

D'abord, de l'amour lui-même. — C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XXVI.

DE L'AMOUR EN LUI-MÊME.

Cette question comprend quatre articles :

1° Si l'amour est dans le concupiscible?

2° Si l'amour est une passion?

3° Si l'amour est une même chose que la dilection?

4° Si l'amour est justement divisé en amour d'amitié et en amour de concupiscence?

De ces quatre articles, le premier traite du sujet où se trouve la passion de l'amour; le second, du caractère de passion dans l'amour; le troisième, de la raison d'amour dans cette passion; le quatrième, des diverses espèces d'amour. — D'abord, dans l'article premier, le sujet où se trouve l'amour.

Article Premier.

Si l'amour est dans le concupiscible?

Trois objections veulent prouver que « l'amour n'est pas dans le concupiscible ». — La première cite un beau texte de *la Sagesse*, chapitre VIII (v. 2), où « il est dit : *Je l'ai aimée*, savoir la sagesse, *et je l'ai cherchée depuis ma jeunesse*. Or, le concupiscible, étant une partie de l'appétit sensible, ne peut tendre à la sagesse, qui n'est point saisie par les sens. Donc, l'amour n'est pas dans le concupiscible ». — La seconde objection dit que « l'amour semble être une même chose avec chacune des passions.

Saint Augustin dit, en effet, au livre XIV de *la Cité de Dieu* (ch. VII) : *L'amour, brûlant d'avoir l'objet aimé, est la cupidité; l'ayant déjà et en jouissant, c'est la joie; fuyant ce qui est opposé à cet objet, c'est la crainte; ne pouvant l'éviter ou devant le subir, c'est la tristesse.* Puis donc que toute passion n'est pas dans le concupiscible, et, par exemple, la crainte, énumérée ici, est dans l'irascible, il s'ensuit qu'on ne peut pas dire purement et simplement que l'amour est dans le concupiscible ». — La troisième objection invoque l'autorité de « saint Denys », qui, « au chapitre IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 12), parle d'un certain amour *naturel*. Or, l'amour naturel semble plutôt relever des forces naturelles, qui sont le propre de l'âme végétative. Donc l'amour n'est pas simplement dans le concupiscible ». — Il est aisé de voir que ces objections nous vont aider à préciser la nature de l'amour.

L'argument *sed contra* en appelle à « Aristote », qui « dit, au second livre des *Topiques* (ch. VII, n. 4), que l'*amour est dans le concupiscible* ».

Au corps de l'article, saint Thomas part de la notion la plus générale, et qu'on ne peut contester, éveillée par le mot amour. « L'amour, dit-il, est quelque chose qui se rapporte à l'appétit » ou à l'inclination affective : « tous deux, en effet, ont pour objet le bien. Il s'ensuit que selon la différence des appétits, nous aurons différence d'amour. — Or, il est un appétit qui ne suit pas une perception existant dans le sujet où il se trouve, mais existant en un autre; c'est l'appétit naturel. Les choses naturelles, en effet, se portent à ce qui leur convient selon leur nature, non pas en vertu d'une perception qui soit en elles, mais selon les vues de Celui qui est l'auteur de la nature, ainsi qu'il a été dit dans la Première Partie ». Nous avons eu à souligner trop souvent ce point de doctrine, pour qu'il soit possible de donner chacune des références qui l'appuient. Notons seulement, une fois de plus, qu'il est d'une importance souveraine pour faire toucher du doigt l'action de l'intelligence et de la sagesse divine dans le monde. — « Un autre appétit est celui qui suit la perception existant dans le sujet où il se trouve, mais qui la suit nécessairement et non en vertu d'un jugement libre. Cet appétit est

l'appétit sensible qui se trouve dans les animaux sans raison; il se trouve aussi dans l'homme, mais il y participe quelque chose de la liberté, en tant qu'il obéit à la raison. — Enfin, il est un autre appétit qui suit la perception existant dans le sujet où il se trouve et qui est guidé par un jugement libre. Cet appétit est l'appétit rationnel ou intellectuel, qui est appelé volonté ». Cf. sur ces deux derniers appétits et leurs caractères propres, Ire p., q. 80; q. 81; q. 82; *1a-2ae*, q. 10, art. 3; q. 13, art. 2, art. 6; q. 17, art. 7.

« Dans chacun de ces divers appétits, on appellera amour ce qui est le commencement du mouvement tendant à la fin aimée. — Dans l'appétit naturel, le commencement ou le principe de ce mouvement est la connaturalité de l'être où il se trouve à ce vers quoi il tend. On appelle cette connaturalité l'amour naturel; comme la connaturalité du corps lourd au centre qui est son lieu n'est autre que la pesanteur, et peut être appelée du nom d'amour naturel. — Pareillement, l'adaptation de l'appétit sensible ou de la volonté à tel ou tel bien, c'est-à-dire la complaisance même du sujet à l'égard de ce bien, est appelée amour sensible ou amour intellectif et rationnel. L'amour sensible sera donc dans l'appétit sensible, comme l'amour rationnel est dans l'appétit rationnel. Et il appartient au concupiscible; parce qu'il se dit eu égard au bien absolu, non par rapport à ce qui est ardu, qui est l'objet de l'irascible ». — L'amour, donc, est un terme générique, même en tant qu'il marque simplement un mouvement de l'appétit. Il se distingue selon la diversité des appétits où il se trouve. Et donc, quand nous parlerons d'appétit sensible, comme sujet de l'amour, il ne s'agira jamais que de l'amour sensible, non de l'amour qui se trouve en tous les êtres de la nature, ni non plus de l'amour qui est propre à l'homme en tant qu'être raisonnable.

L'*ad primum* répond que « ce texte parle de l'amour intellectif ou rationnel », qui est, en effet, dans la volonté et non dans l'appétit sensible.

L'*ad secundum* note que « l'amour est dit être la crainte, la joie, la cupidité et la tristesse, non pas qu'il soit lui-même ces sortes de mouvements de l'appétit, mais parce qu'il les cause »;

tous ces divers mouvements, en effet, présupposent l'amour et en procèdent.

L'*ad tertium* fait observer que « l'amour naturel n'est pas seulement dans les puissances de l'âme végétative » dont parlait l'objection, « mais dans toutes les puissances de l'âme, et même dans toutes les parties du corps, et universellement en toutes choses; car, ainsi que le dit saint Denys, au chapitre IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 9), *ce qui est beau et bon est aimable pour tous les êtres*, tout être ayant un rapport de connaturalité à ce qui est en harmonie avec sa nature ». Cet amour naturel n'est pas autre chose que le poids ou la pente naturelle de tout être vers ce qui est conforme à sa nature : il résulte de la forme naturelle de chaque être (cf. I p., q. 80, art. 1).

Il n'est aucun être qui soit et qui n'ait en lui-même, en vertu de son être, une prédisposition qui le porte vers quelque chose existant comme lui dans le monde. Cette pente de son être vers ce qui lui est conforme ou qui s'harmonise avec lui est une sorte d'amour; et, à ce titre, il n'est aucun être qui échappe à l'empire ou aux lois de l'amour. Toutefois, il est des êtres où l'amour existe sous une forme plus haute et plus spéciale. Ce sont les êtres qui se trouvent avoir ainsi une pente vers d'autres êtres distincts d'eux-mêmes, mais en harmonie avec eux, en vertu d'une forme ou d'une nature qui n'est pas leur forme ou leur nature essentielle, mais qu'ils se sont donnée à eux-mêmes par un principe de connaissance qui leur est naturel. En ces sortes d'êtres, l'amour existe dans une faculté spéciale qui est la faculté appétitive, et qui se subdivise en appétit sensible ou en appétit rationnel, selon que le principe de connaissance qui la régit est le sens ou la raison. Nous pourrons donc parler d'amour, à ce second titre, et par rapport à l'appétit sensible et par rapport à l'appétit rationnel qui est la volonté. Nous pourrons et devrons même, s'il s'agit de l'amour existant dans l'appétit sensible, préciser que cet amour existe, formellement, non pas dans l'appétit irascible, mais dans l'appétit concupiscible, dont l'objet propre est le bien sensible d'une façon absolue; car cet objet est aussi celui de l'amour. — L'amour existe donc vraiment, et au sens

formel, dans l'appétit concupiscible, bien qu'il existe aussi ailleurs, et même plus excellemment, comme dans l'appétit rationnel qui est la volonté. — Mais pouvons-nous dire que l'amour soit une passion?

C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si l'amour est une passion?

Trois objections veulent prouver que « l'amour n'est pas une passion ». — La première dit qu' « aucune vertu n'est une passion »; car la vertu est un principe d'action et la passion est le contraire de l'action. « Or, tout amour est *une certaine vertu*, d'après saint Denys, au chapitre IV des *Noms divins* (de S. Th., leç. 12). Donc l'amour n'est pas une passion ». — La seconde objection s'appuie sur ce que « l'amour est une certaine union ou un certain lien, d'après saint Augustin, au livre *de la Trinité* (liv. VIII, ch. X). Or, l'union ou le lien n'est pas une passion; c'est plutôt », parmi les diverses catégories d'être, « une relation. Donc l'amour n'est pas une passion ». — La troisième objection cite l'autorité de « saint Jean Damascène » qui « dit, au second livre (*de la Foi orthodoxe*, ch. XXII), que la passion est *un certain mouvement*. Or, l'amour n'implique pas un mouvement de l'appétit, ceci est le propre du désir; mais le principe de ce mouvement. Donc l'amour n'est pas une passion ».

L'argument *sed contra* est le mot formel d' « Aristote », qui « dit, au huitième livre *de l'Éthique* (ch. V, n. 5; de S. Th., leç. 5), que l'*amour est une passion* ».

Au corps de l'article, saint Thomas va examiner la nature de la passion et la nature de l'amour. Il n'aura pas de peine à montrer, mais il le fera avec une subtilité et une sagacité extrêmes, que l'amour est vraiment une passion. — « La passion, dit-il, est un effet de l'agent dans le sujet où il agit ». Si donc l'amour est cela, s'il est un effet produit dans l'être où il se trouve par un agent déterminé, il est manifeste que l'amour sera une passion. Pour voir ce qu'il en est, rappelons-nous qu'il y a deux

grandes espèces d'amours : l'amour naturel et l'amour procédant d'une connaissance dans le sujet qui aime. S'il s'agit de l'amour naturel, l'agent qui aura pu le produire dans le sujet où il se trouve ne pourra être qu'un agent causant la nature de ce sujet. Or, « l'agent naturel produit un double effet dans le sujet de son action, car il lui donne d'abord sa forme, puis », et par voie de conséquence, « le mouvement qui suit cette forme; c'est ainsi que l'être qui produit le corps lourd lui donne sa pesanteur et le mouvement qui en résulte; et la pesanteur elle-même, qui est le principe du mouvement par lequel le corps lourd tend à son lieu connaturel en raison d'elle, peut être appelée un amour naturel », ainsi que nous l'avons dit à l'article précédent. — « De même », pour l'amour qui suit la connaissance existant dans le sujet où il se trouve et qui est le fait d'une puissance spéciale appelée du nom d'appétit. « L'objet » de cette faculté, que nous pouvons appeler du nom d' « appétible, donne à la faculté appétitive » dont il est l'objet, deux choses : « premièrement, une certaine conformité à son égard, qui est la complaisance envers lui; de laquelle résulte » ensuite « le mouvement vers lui. Car, *le mouvement affectif s'achève dans un cercle*, ainsi qu'il est dit au troisième livre *de l'Ame* (ch. x, n. 8; de S. Th., lec. 15) : l'objet, en effet, meut l'appétit, s'imprimant en quelque sorte dans son intention; et l'appétit », ainsi mû ou actionné par l'objet, tendu en quelque sorte par lui, « tend ensuite vers cet objet pour le posséder réellement, en telle sorte que la fin du mouvement se trouve là même où a été son principe »; il se termine là même où il a commencé: le principe et le terme s'identifient et se confondent. « Or, la première immutation de l'appétit par son objet est ce que nous appelons l'amour, qui n'est pas autre chose que la complaisance de l'appétit à l'endroit de cet objet; puis, de cette complaisance suit le mouvement vers l'objet, et c'est ce que nous appelons le désir; enfin, on a le repos, qui n'est autre que la joie. — Il suit de là que l'amour consistant en une certaine immutation de l'appétit par l'objet, il est manifeste que l'amour est une passion : au sens propre, en tant qu'il est dans le concupiscible; d'une façon commune et par extension de ce mot, en tant qu'il est dans la volonté ».

Ce n'est que très improprement qu'on appellera du nom de passion l'amour qui est dans la volonté; et cette appellation deviendrait tout à fait fausse, si l'on supposait que l'amour de la volonté, même quand il est le plus véhément et le plus absorbant, entraîne essentiellement et comme faisant partie de lui-même, un trouble organique quelconque. L'amour que nous appelons une passion, en ce dernier sens, ne se trouve que dans l'appétit sensible concupiscible. — Il importe d'ailleurs de remarquer que, pris en ce dernier sens, il demeure encore un terme générique et peut s'appliquer à une infinité d'objets. Ce serait une erreur philosophique de n'entendre par ce mot que le genre de mouvements ou de passions de l'appétit concupiscible causés par cet objet très spécial qui est la jouissance sensuelle. Et, sans doute, c'est surtout en ce sens qu'il est pris le plus communément dans le monde, c'est même uniquement en ce sens qu'il est pris quand on l'emploie tout seul, dans les langues modernes, notamment dans notre langue française. Mais il n'en demeure pas moins que même dans l'ordre sensible, on a, au sens propre de genres de passions distinctes l'amour du jeu, l'amour de la table, l'amour de l'argent, l'amour des honneurs et ainsi de suite. Seulement, pour plusieurs de ces amours, on aura des noms distincts qui, même, parfois, ont un sens péjoratif : tels, l'ambition, la vanité, l'avarice, la gourmandise, — dans lesquels nous reconnaissons ce que nous appellerons plus tard des vices capitaux. L'amour, au contraire, pris seul, et comme par antonomase, dans l'ordre sensible, désignera la passion ou même l'ensemble des passions (car toutes les onze passions se trouvent comprises dans ce mot comme elles se trouvaient aussi comprises dans les mots cités tout à l'heure) qui portent sur l'objet, en effet, le plus passionnant et le plus commun dans cet ordre, savoir la jouissance sensuelle et même sexuelle. A ce titre, d'ailleurs, il a lui-même, dans la langue théologique, un synonyme péjoratif, qui le fera ranger, lui aussi, parmi les vices capitaux : c'est la luxure. — Toutefois, et si dans la langue du monde, le mot amour, pris isolément, est susceptible d'un sens plutôt grossier, dans la langue chrétienne et selon que nous le prenons pour désigner les mouvements de la

volonté vers l'objet le plus digne d'absorber tout ce qu'il y a de puissance affective en elle, a le sens le plus haut et le plus excellent qui puisse être. Il signifie, en effet, les mouvements de la volonté se portant vers Dieu comme terme parfait de tous ses désirs de bonheur. C'est en ce sens que nous parlons d'amour, dans la langue des saints.

L'*ad primum* explique pourquoi « saint Denys a appelé l'amour du nom de vertu » ; c'est « parce que la vertu signifie le principe du mouvement ou de l'action, et que l'amour est le principe du mouvement de l'appétit ».

L'*ad secundum* fait observer que « l'union se réfère à l'amour, en tant que par la complaisance de l'appétit, le sujet qui aime est à ce qu'il aime comme à un autre lui-même ou à quelque chose de lui. Par où l'on voit que l'amour n'est pas la relation même que constitue l'union ; mais l'union est une conséquence de l'amour. C'est pour cela que saint Denys appelle l'amour *une vertu unitive* (*des Noms Divins*, ch. IV ; de S. Th., leç. 9, 12) ; et qu'Aristote dit, au second livre des *Politiques* (ch. I, n. 16 ; de S. Th., leç. 3), que l'union est l'œuvre de l'amour ». — On remarquera cette explication si fine et si juste de l'union fruit de l'amour et de l'amour cause de l'union, fondée sur la nature même de l'amour, qui, étant essentiellement une complaisance de l'être aimant en l'être aimé, il s'ensuit que l'être aimé devient pour l'être aimant une même chose avec lui.

L'*ad tertium* dit que « si l'amour ne désigne pas un mouvement de l'appétit tendant vers son objet », ce qui, en effet, est le propre du désir, « il désigne cependant un mouvement de l'appétit, selon qu'il est mû lui-même par l'objet, en telle manière que l'objet devienne pour lui chose en laquelle il se complaise ». — Dans le désir, l'appétit est mû d'un mouvement qui le fait se porter vers son objet ; dans l'amour, il est mû d'un mouvement qui le fait passer de l'état de non complaisance à l'état de complaisance en tel objet ; mais il est mû véritablement, et pour autant il revêt le caractère de passion.

Nous avons dit ce qu'est l'amour, à prendre ce mot comme désignant le premier mouvement de la faculté affective à l'en-

droit de son objet. Il se trouve, ou peut se trouver, c'est l'évidence même, en toute faculté affective; et même, il a, en toute faculté affective, sans en excepter la volonté, le caractère de passion, à prendre ce dernier mot dans son sens le plus général. Que si on veut restreindre le mot passion au sens propre où nous l'avons défini plus haut (q. 22, art. 1), l'amour n'est une passion et n'existe que dans l'appétit sensible concupiscible. Il désigne là tout premier mouvement à l'endroit d'un bien sensible quelconque. — Voilà ce qu'est l'amour. Nous devons nous demander maintenant dans quels rapports il se trouve avec la dilection? Est-ce une même chose avec elle, ou y a-t-il quelque différence; et si cette différence existe, quelle est-elle? La raison de cette question nous apparaîtra d'elle-même en lisant l'article suivant, dont elle forme l'objet.

Article III.

Si l'amour est une même chose que la dilection?

Trois objections veulent prouver que « l'amour est une même chose avec la dilection ». — La première est un texte de « saint Denys, au chapitre IV des *Noms Divins* » (de S. Th., leç. 9), où il est « dit que l'amour et la dilection sont *comme quatre et deux fois deux, rectiligne et qui a les lignes droites*. Or, ces termes-là signifient une même chose. Donc l'amour et la dilection signifient la même chose ». — La seconde objection rappelle que « les mouvements de l'appétit diffèrent en raison des objets. Or, l'amour et la dilection ont un même objet. Donc, ils sont la même chose ». — La troisième objection fait cette hypothèse : « Si la dilection et l'amour diffèrent en quelque chose, il semble qu'ils différeront surtout *parce que la dilection porte sur le bien, et l'amour sur le mal,* comme d'aucuns l'ont dit, ainsi que le rapporte saint Augustin au livre XIV de *la Cité de Dieu* (ch. VII). Or, ils ne diffèrent pas de cette sorte; car, ainsi que le dit saint Augustin au même endroit, dans les saintes Écritures, l'un et l'autre se disent du bien et du mal. Donc l'amour et la

dilection ne diffèrent en rien. C'est la conclusion de saint Augustin lui-même, au même endroit : *Parler d'amour*, dit-il, *et parler de dilection ne sont pas chose différente* ».

L'argument *sed contra*, qui aura besoin d'être expliqué, lui aussi, est un autre texte de « saint Denys disant, au chapitre IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 9), qu'*il a paru à certains saints que le nom d'amour était plus divin que le nom de dilection* ».

C'est pour expliquer ces divers textes que saint Thomas a posé son article. « Il y a, nous dit-il, quatre sortes de noms qui se rapportent, d'une certaine manière, à la même chose; savoir : l'amour, la dilection, la charité et l'amitié. Ils diffèrent cependant en ceci, que l'*amitié*, d'après Aristote, au huitième livre de *l'Éthique* (ch. V, n. 5; de S. Th., leç. 5), *est comme un habitus* » ou une disposition habituelle; « l'amour, au contraire, et la dilection, désignent un acte ou une passion ; quant à la charité, elle peut se prendre dans un sens et dans l'autre. Toutefois, ces trois derniers termes », l'amour, la dilection et la charité, « ne signifient pas l'acte de la même manière. L'amour, en effet, est le plus commun de ces trois termes; car toute dilection et toute charité sont amour, mais l'inverse n'est pas vrai. La dilection, en effet, ajoute à l'amour une certaine raison de choix qui précède, ainsi que l'indique le mot même de dilection » où se trouve impliqué le mot et l'idée d'élection ou de choix. « Aussi bien, la dilection ne se trouve pas dans le concupiscible, mais seulement dans la volonté, et on ne la trouve que dans la seule nature raisonnable » : l'animal est capable d'amour; il n'est pas capable de dilection. « Quant à la charité (en latin *caritas*), elle ajoute à l'amour » ordinaire « une certaine raison de perfection dans l'amour, en tant que ce qui est aimé est estimé d'un grand prix, comme le nom même de charité le désigne »; en latin, le mot *caritas* est synonyme de *cherté;* c'est même par ce dernier mot qu'il devrait littéralement se traduire. L'objet de la charité revêt donc, dans l'amour, le caractère de particulièrement cher : on ne l'aime pas comme on aime un objet quelconque ; on l'aime comme une chose estimée d'un grand prix. — Une fois ces explications lumineuses données, il ne sera pas difficile de déter-

miner le vrai sens des divers textes cités dans les objections.

L'*ad primum* dit que « saint Denys parle de l'amour et de la dilection selon qu'ils se trouvent dans l'appétit rationnel; là, en effet, l'amour et la dilection sont une même chose ».

L'*ad secundum* fait observer que « l'objet de l'amour est plus commun que l'objet de la dilection; car l'amour s'étend à plus de choses que la dilection, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article) : il s'étend, en effet, même à ce qui ne suppose aucun choix de la part de celui qui aime.

L'*ad tertium* répond que « l'amour et la dilection ne diffèrent pas selon la différence du bien et du mal, mais comme il a été dit », en raison d'un certain choix qui est dans la dilection et qui n'est pas dans l'amour. « Toutefois, dans la partie intellective », où l'on procède toujours par choix, « l'amour et la dilection sont une même chose. Or, c'est de cet amour », tel qu'il est dans la partie intellective, « que parle saint Augustin. Aussi bien, peu après il ajoute que *la volonté droite est l'amour bon, et la volonté perverse l'amour mauvais.* — Cependant, parce que l'amour qui est une passion du concupiscible, incline beaucoup d'hommes au mal, ceux qui assignèrent la différence dont il était question » et que repoussait saint Augustin, « en prirent occasion d'émettre leur sentiment ».

Nous avons dit que l'argument *sed contra* devait lui aussi être expliqué. Saint Thomas le va faire dans une réponse *ad quartum.* « Si quelques-uns, dit-il, ont affirmé que même dans la volonté, le mot amour était plus divin que la dilection, c'est parce que l'amour implique une certaine passion, surtout en tant qu'il est dans l'appétit sensible, tandis que la dilection présuppose le jugement de la raison. Or, l'homme peut davantage tendre à Dieu par l'amour, subissant passivement en quelque sorte l'attraction directe de Dieu Lui-même, qu'il ne peut arriver à cela conduit par sa propre raison, ce qui est impliqué dans la notion même de dilection, ainsi qu'il a été dit. Et voilà pourquoi l'amour est plus divin que la dilection ». — On remarquera la haute portée de ce dernier point de doctrine, surtout dans les questions qui touchent à la mystique. Nous voyons, par là, combien fondé en raison théologique est l'enseignement qui

recommande de ne pas entraver ou paralyser, par des efforts personnels inopportuns, l'action directe de l'Esprit-Saint dans l'âme, quand il plaît à ce divin Esprit de s'y manifester par son action toute-puissante.

Il ne nous reste plus qu'un dernier point à examiner au sujet de l'amour considéré en lui-même. C'est la question, très délicate et très importante, de ses deux grandes espèces, selon qu'on le divise en amour de concupiscence et en amour d'amitié. Elle va faire l'objet de l'article suivant.

Article IV.

Si l'amour se divise bien en amour d'amitié et en amour de concupiscence?

Trois objections veulent prouver que « l'amour n'est pas bien divisé en amour d'amitié et en amour de concupiscence ». — La première observe que « *l'amour est une passion, tandis que l'amitié est un habitus*, ainsi qu'Aristote le dit au huitième livre de *l'Éthique* (ch. v, n. 5; de S. Th., leç. 5). Or, l'habitus ne peut pas entrer, comme partie, dans une même division, avec la passion. Donc, l'amour n'est pas bien divisé en amour d'amitié et en amour de concupiscence ». — La seconde objection insiste sur le défaut de cette division. « Ce qui fait partie d'un même nombre avec une chose n'est pas divisé par elle; aussi bien *l'homme* qui divise le genre *animal* ne s'additionne pas avec ce genre. Or, la concupiscence s'additionne à l'amour, comme une autre passion distincte de lui. Donc, l'amour ne peut pas être divisé par la concupiscence ». — La troisième objection remarque que « d'après Aristote, au huitième livre *de l'Éthique* (ch. III, n. 1; de S. Th., leç. 3), il y a une triple amitié : *l'utile*, *l'agréable* et *l'honnête*. Or, l'amitié utile et l'amitié agréable ne vont pas sans concupiscence. Donc, la concupiscence ne doit pas se diviser contre l'amitié ».

L'argument *sed contra* part d'un fait d'expérience. « Il est des

choses que nous disons aimer parce que nous les convoitons; c'est ainsi qu'*on dira de quelqu'un qu'il aime le vin, en raison du goût qu'il convoite en lui*, ainsi qu'il est marqué au second livre *des Topiques* (ch. III, n. 3). Or, nous n'avons pas d'amitié pour le vin et autres choses de ce genre, ainsi qu'il est dit au huitième livre *de l'Éthique* (ch. II, n. 3 ; de S. Th., leç. 2). Donc, autre est l'amour de concupiscence » ou de convoitise, « et autre l'amour d'amitié ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par rappeler la célèbre définition de l'amour, donnée par Aristote. « *Aimer*, dit Aristote, au second livre de sa *Rhétorique* (ch. IV, n. 2), *est vouloir du bien à quelqu'un*. Il suit de là que le mouvement de l'amour tend à deux choses : au bien que l'on veut à quelqu'un, à soi ou à un autre; et au sujet à qui l'on veut ce bien-là. Ce bien que l'on veut à quelqu'un est l'objet de l'amour de concupiscence; tandis que le sujet à qui l'on veut ce bien-là est l'objet de l'amour d'amitié ». — Et voilà donc ce que nous devons entendre par ces deux fameuses expressions d'amour d'amitié et d'amour de concupiscence : l'un a pour objet le sujet à qui nous voulons du bien; l'autre, le bien que nous voulons à ce sujet déterminé. « Cette division », remarque saint Thomas, n'est pas une division en espèces divisant également un genre commun; c' « est une division selon la subordination de premier et de second. Car ce qui est aimé de l'amour d'amitié est aimé par soi purement et simplement; tandis que ce qui est aimé de l'amour de concupiscence n'est pas aimé simplement et pour soi, mais pour un autre. De même, en effet, qu'il n'y a à être purement et simplement que ce qui a l'être, tandis que ce qui est en un autre, n'est qu'en un sens diminué; pareillement, le bien, qui s'identifie avec l'être, convient purement et simplement à ce qui a la bonté, et ce qui est le bien d'un autre n'a la raison de bien qu'en un sens secondaire. C'est pour cela que l'amour dont une chose est aimée pour que le bien soit en elle, est l'amour pur et simple; tandis que l'amour dont on aime une chose pour qu'elle soit le bien d'un autre n'est qu'un amour diminué ». — On remarquera cette grande notion de l'amour pur et simple appliquée à l'amour d'amitié dont on aime le sujet à qui l'on veut du bien, par oppo-

sition à l'amour diminué qui est l'amour de concupiscence et porte sur le bien que l'on veut à quelqu'un.

L'*ad primum* répond que « l'amour ne se divise pas en amitié et en concupiscence », comme semblaient l'entendre à tort les deux premières objections, « mais en amour d'amitié et en amour de concupiscence », au sens qui a été expliqué, selon une division qui n'est pas la division d'un genre en ses espèces, mais la division qui existe entre ce qui est plus et ce qui est moins. Ce n'est pas tant la division de l'amour lui-même que la division du degré ou du mode dont l'objet de l'amour tombe sous l'acte d'amour. En tout acte d'amour, en effet, il y a ces deux choses : et le sujet à qui l'on veut du bien ; et le bien qu'on lui veut. Or, parce que le sujet à qui l'on veut du bien est le premier aimé, qu'il est aimé pour lui-même, on appelle du nom d'amitié l'amour qu'on a pour lui. « Car celui-là proprement est dit l'ami, à qui nous voulons du bien ; on dit, au contraire, désirer ou convoiter ce que l'on veut pour soi » ; et, à cause de cela, nous appellerons amour de concupiscence ou de convoitise l'amour qui porte sur ce que nous voulons, non pour soi, mais pour un autre.

« Et par là, dit saint Thomas, se trouve résolue la *seconde objection* ».

L'*ad tertium* fait observer que « dans l'amitié utile et agréable, celui qui aime veut un certain bien à son ami ; et, à ce titre, on y retrouve la raison d'amitié. Mais, parce que ce bien » qu'il veut à son ami, et l'ami lui-même, « est finalement rapporté à son plaisir ou à son utilité, de là vient que l'amitié utile et agréable, pour autant qu'elle décline vers l'amour de concupiscence, perd de la raison de vraie amitié ». — Nous ne saurions trop souligner cette dernière réponse de saint Thomas. Elle nous montre toute la différence qui existe entre la véritable amitié, faite d'oubli de soi et d'absorption dans l'aimé, et ce que trop souvent, dans le monde, on appelle encore du nom d'amitié, mais qui est surtout l'amour de soi, de ses intérêts ou de ses plaisirs. La véritable amitié s'oublie complètement pour ne penser qu'au bien de l'aimé ; tandis que l'amitié qui n'est pas pure, si elle veut du bien à l'aimé, c'est finalement pour que l'aimé lui-même et le bien qu'on lui veut tourne au profit de celui qui

aime, dont on peut dire qu'au fond c'est lui seul qu'il aime. Aussi bien une telle amitié est-elle faite surtout d'amour de soi ou d'égoïsme. — Nous verrons, plus tard, les rapports de ces deux sortes d'amour, dans la question de la charité surnaturelle (2^a-2^{ae}, q. 23 et suiv.).

Après avoir dit ce qu'est l'amour en lui-même, nous devons maintenant nous enquérir de sa cause.

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XXVII.

DE LA CAUSE DE L'AMOUR.

Cette question comprend quatre articles :

1° Si le bien est la seule cause de l'amour?
2° Si la connaissance est cause de l'amour?
3° Si la ressemblance?
4° Si quelque autre des passions de l'âme?

La raison de ces quatres articles nous apparaîtra d'elle-même, en lisant le texte du saint Docteur. Venons tout de suite à l'article premier.

Article Premier.

Si le bien est la seule cause de l'amour?

Trois objections veulent prouver qu' « il n'y a pas que le bien à être cause de l'amour ». — La première observe que « le bien n'est cause de l'amour que parce qu'il est aimé. Or, il arrive que le mal aussi est aimé, selon cette parole du psaume x (v. 6) : *Celui qui aime l'iniquité hait son âme.* Sans cela, en effet, il s'ensuivrait que tout amour serait bon »; ce qui est manifestement faux. « Donc, il n'y a pas que le bien à être cause de l'amour ». — La seconde objection est un mot d' « Aristote », qui « dit, au second livre de sa *Rhétorique* (ch. IV, n. 27), que *nous aimons ceux qui reconnaissent et avouent leur mal.* D'où il suit, semble-t-il, que le mal est cause d'amour ». — La troisième objection en appelle à « saint Denys », qui « dit au chapitre IV

des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 9), que non seulement le bien, mais aussi *le beau est aimé de tous* ».

L'argument *sed contra* cite le mot formel de « saint Augustin », qui « dit, au huitième livre de *la Trinité* (ch. III) : *Il est certain qu'on n'aime que le bien.* Donc, le bien seul est cause de l'amour ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par nous rappeler que « l'amour, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 26, art. 1), relève de la puissance appétitive, qui est une puissance passive ». Or, le propre de la puissance passive est d'être actuée par son objet. « Il s'ensuit que l'objet de la puissance appétitive se compare à elle comme la cause de son mouvement ou de son acte » : il n'est pas l'effet ou le produit de cet acte, comme il arrive pour l'objet de la puissance active; il en est la cause ou le principe. « Il faut donc », puisque l'amour est l'acte d'une puissance passive, « que cela soit proprement la cause de l'amour, qui en est l'objet. D'autre part, l'objet propre de l'amour est le bien; car, ainsi qu'il a été dit (q. 26, art. 1, 2), l'amour implique une certaine connaturalité ou complaisance du sujet qui aime à l'objet de son amour; or, cela est chose bonne, pour tout être, qui lui est connaturel et proportionné. Il demeure donc que le bien est la propre cause de l'amour ». Un être n'aime que ce qui est un bien pour lui ou ce qu'il estime tel. Car, ainsi que le note saint Thomas à

L'*ad primum*, « le mal n'est jamais aimé si ce n'est sous la raison de bien; c'est-à-dire », explique le saint Docteur, « qu'il est un bien relatif et qu'on le tient pour son bien pur et simple. C'est à ce titre qu'il y a des amours mauvais, en tant qu'on se porte à ce qui n'est pas purement et simplement le vrai bien. De cette manière, l'homme aime l'iniquité, en tant que par l'iniquité il obtient un certain bien » relatif, et qui n'est pas son vrai bien, mais que son jugement dépravé lui présente comme tel, « par exemple, le plaisir, ou l'argent, ou autre chose de ce genre ». [Cf. ce que nous avons dit plus haut, q. 19, art. 1, 3].

L'*ad secundum* observe que « ceux qui avouent leur mal sont aimés, non pas en raison du mal », qu'ils disent, « mais parce qu'ils disent ce mal. Cela même, en effet, qui est de reconnaître

et d'avouer son mal a raison de bien, en tant que par là se trouve exclue la fiction ou la dissimulation ».

L'*ad tertium* répond, au texte de saint Denys, que « le beau est une même chose avec le bien, n'en différant que par la raison. Le bien, en effet, étant *ce que tout être recherche*, il est essentiel au bien qu'en lui l'appétit se repose; quant au beau, il entre dans sa raison que l'appétit se repose en le voyant ou en le connaissant. Et de là vient que parmi tous nos sens, ceux-là surtout regardent le beau, qui sont plus spécialement les sens de la connaissance, tels que la vue et l'ouïe qui sont au service de la raison; nous parlons, en effet, de beaux spectacles et de belles symphonies. Nous n'usons pas du motde beauté pour l'objet des autres sens; nous ne parlons pas, en effet, de belles saveurs ou de belles odeurs. Par où l'on voit que le beau ajoute au bien un certain ordre à la faculté de connaître, en telle sorte qu'on appelle bien ce qui purement et simplement plaît à l'appétit; et beau, ce dont la perception plaît » : le bien regarde directement la faculté d'aimer; le beau regarde la faculté d'aimer par l'entremise de la faculté de connaître. [Cf. sur ces rapports du bien et du beau, Ire p., q. 5, art. 4, *ad 1um*].

L'acte d'amour, où qu'il se trouve d'ailleurs, qu'il soit dans l'appétit sensible concupiscible avec son caractère inaliénable de passion au sens strict, ou qu'il soit dans l'appétit rationnel qui est la volonté, se trouve partout avec son caractère essentiel d'acte d'une faculté passive, dont l'objet n'est pas produit par cet acte, mais qui, au contraire, est lui-même cause de l'acte qui est produit. Et parce que l'unique objet de l'acte d'amour est le bien, soit le bien toujours véritable, s'il n'y a qu'un appétit incapable de se tromper, soit un bien relatif, mais faussement tenu pour le bien pur et simple du sujet, quand il peut y avoir erreur dans le sujet, il s'ensuit que l'unique cause de tout acte d'amour est le bien, sinon toujours le bien réel, du moins le bien tenu comme tel par le sujet qui aime. Le bien d'ailleurs, ici, ne se distingue pas du beau, quand c'est le beau qui cause l'amour; car tous deux sont une même réalité d'ordre appétitif, avec cette seule différence que le bien ne dit qu'un rapport géné-

ral à la faculté d'aimer, tandis que le beau dit ce rapport spécial, que la faculté d'aimer s'y complaît sous une raison d'éclat, d'harmonie ou de splendeur. Toute chose bonne n'est pas nécessairement belle ; mais toute chose belle est nécessairement bonne, pour autant qu'elle est belle : la beauté est comme l'épanouissement et le couronnement de la bonté. Il va sans dire toutefois que l'amour du bien sous la raison de beau est le propre exclusif de l'être raisonnable. Jamais l'animal sans raison ne se portera d'un mouvement appétitif vers quelque chose sous la raison de beauté. La raison seule est capable de percevoir le beau, c'est-à-dire la proportion et l'harmonie dans le vrai et dans le bien. Et si, dans l'homme, certaines facultés d'ordre sensible perçoivent le beau, tels les sens de la vue et de l'ouïe, ce n'est pas sous leur raison propre de facultés sensibles qu'elles le perçoivent, mais parce que, suivant le mot si profond et si juste de saint Thomas, elles sont, dans l'homme, au service de la raison. On peut voir, par ce dernier point de doctrine, l'excellence de l'art, au sens élevé et parfait de ce mot, dont l'objet propre est le culte du beau. Rien ne saurait lui être supérieur, quand il n'est lui-même que l'achèvement ou le couronnement du culte du vrai et du culte du bien.

Nous venons de parler de connaissance, à propos de ce bien très spécial qui s'appelle le beau; et nous avons dit que le beau supposait essentiellement l'acte des plus hautes facultés de connaître, puisque l'appétit ou la faculté d'aimer ne se repose en lui ou ne s'y complaît que sous sa raison d'éclat, d'harmonie ou de splendeur. — Mais s'il s'agit du bien pur et simple, du bien en général, suffit-il à lui seul, ou selon qu'il est en lui-même, pour causer dans la faculté appétitive l'acte d'amour; ou bien devons-nous assigner, ici encore, comme cause de l'amour, la connaissance? — C'est ce que nous allons examiner à l'article suivant.

Article II.

Si la connaissance est cause de l'amour ?

Trois objections veulent prouver que « la connaissance n'est pas cause de l'amour ». — La première observe que « si l'on cherche une chose, c'est qu'on l'aime. Or, il y a des choses que l'on recherche et qu'on ignore; comme, par exemple, les sciences; si, en effet, on les connaissait, on les posséderait et on ne les chercherait pas, puisque, *dans les sciences, posséder et connaître est une même chose*, comme le dit saint Augustin, au livre des *Quatre-vingt-trois Questions* (q. 35). Donc, la connaissance n'est pas cause de l'amour ». — La seconde objection dit qu' « il semble y avoir la même raison, qu'une chose soit aimée sans qu'on la connaisse et qu'une chose soit plus aimée qu'on ne la connaît. Or, il y a des biens qui sont plus aimés qu'on ne les connaît. Ainsi en est-il de Dieu, qui, sur cette terre, peut être aimé par Lui-même, tandis qu'Il ne peut pas être connu par Lui-même », mais seulement par ses effets. « Donc, la connais sance n'est pas cause de l'amour ». Cette objection nous vaudra une importante réponse de saint Thomas. — La troisième objection fait observer que « si la connaissance était cause de l'amour, on ne pourrait point trouver l'amour où la connaissance fait défaut. Or, en toutes choses se trouve l'amour, comme dit saint Denys au chapitre IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 9), alors qu'en toutes choses la connaissance ne se trouve pas. Donc la connaissance n'est pas cause de l'amour ».

L'argument *sed contra* en appelle à l'autorité de « saint Augustin » qui « prouve, au dixième livre de *la Trinité* (ch. I, II), que *nul ne peut aimer ce qui est inconnu* ».

Au corps de l'article, saint Thomas se réfère d'abord à ce qui vient d'être établi à l'article précédent. « Le bien, avons-nous dit, est cause de l'amour par mode d'objet ». Il suit de là nécessairement que l'amour ne peut pas être sans la connaissance. C'est qu'en effet « le bien n'est objet de l'appétit qu'autant qu'il

est perçu » : le bien, parce qu'il existe hors de l'appétit, ne peut agir sur cette faculté et y causer l'acte d'amour, qu'autant qu'il pénètre jusqu'à elle; or, c'est par la faculté de connaître que le bien pénètre jusqu'à la faculté appétitive. « Donc, l'amour requiert une certaine perception » ou connaissance « du bien qui est aimé. Et c'est pour cela qu'Aristote dit, au neuvième livre de l'*Éthique* (ch. v, n. 3; ch. XII, n. 1; de S. Th., leç. 5 et 14), que la vision corporelle est cause de l'amour sensible. De même, ajoute saint Thomas, la contemplation de la beauté ou de la bonté spirituelle est cause de l'amour spirituel ». Ces deux dernières réflexions d'Aristote et de saint Thomas, nous disent assez haut l'importance des actes de nos facultés de connaître, et l'utilisation qu'on en peut faire pour fomenter, discipliner, diriger, soit en bien soit en mal, dans l'ordre purement sensible et dans l'ordre rationnel ou spirituel, le premier de tous les sentiments, d'où dépendra toute la suite de la vie affective ou morale. Loin donc d'être étrangère à la question de l'amour, la connaissance en est la condition la plus indispensable. Car, de ce qui vient d'être dit, il résulte que « la connaissance est cause de l'amour, au même titre ou pour la même raison que le bien en est cause : le bien, en effet, ne peut être aimé que s'il est connu ».

L'*ad primum* répond que « celui qui cherche une science n'est pas dans une ignorance absolue à son sujet : il la connaît déjà d'une certaine manière, soit d'une façon générale, ou dans quelqu'un de ses effets, ou parce qu'il en a entendu faire l'éloge, ainsi que saint Augustin le dit au dixième livre de *la Trinité* (endroit précité). Or, connaître ainsi une science n'est pas la posséder »; posséder et connaître sont une même chose, au sujet des sciences, « quand on connaît ces sciences d'une connaissance parfaite »; ce n'est qu'alors qu' « on les possède ».

L'*ad secundum*, nous l'avons dit, est d'une importance souveraine. Saint Thomas y précise une distinction que nous ne saurions trop noter. « Une chose, dit-il, est requise pour la perfection de la connaissance, qui n'est pas requise pour la perfection de l'amour. C'est qu'en effet la connaissance appartient à la raison, dont le propre est de distinguer entre les choses qui sont unies dans la réalité, et de composer ou d'unir d'une

certaine manière les choses diverses, en tant qu'elle les compare » : c'est ainsi que dans tel individu humain, elle distingue les accidents qui l'individuent, de la nature qui lui est commune avec les autres hommes ; et, dans cette nature, l'élément matériel et l'élément formel, ou le corps et l'âme ; et, dans chacun de ces éléments, leurs parties, leurs propriétés, leurs actes ; de même, elle unit dans sa considération actuelle ou dans le même acte d'intelligence qui les saisit l'une et l'autre, les choses les plus diverses dans la réalité, comme le blanc et le noir, la lumière et les ténèbres, le bien et le mal. « Il suit de là qu'il est requis, pour la perfection de la connaissance, que l'homme connaisse, une par une, ou distinctement, toutes les choses qui sont dans un sujet donné, telles que ses parties, ses vertus, ses propriétés ». Tant qu'elle ne saisit un sujet donné que d'une façon générale ou globale et dans le simple fait de son être avec tout ce que cet être comprend, mais sans voir le détail de ce qui est ainsi compris dans cet être, la raison de l'homme n'a qu'une connaissance imparfaite de ce sujet. De ce que les principes qui composent un être sont unis entre eux et forment le tout qui existe en lui-même hors de notre esprit, il ne s'ensuit pas que ces principes n'existent pas, même dans ce sujet, réellement distincts entre eux. Or, la perfection de notre esprit consiste à connaître tous ces principes distinctement. S'il ne les connaît que d'une façon confuse et globale, dans la connaissance du tout où ils existent et qu'ils constituent, il n'aura qu'une connaissance imparfaite.

Toutefois, cette connaissance même imparfaite pourra diriger le mouvement de l'appétit pour qu'il se porte vers l'objet ainsi perçu d'une façon globale ou dans le fait de son être, et qui, en réalité, implique, dans ce fait de son être, tout ce que cet être comprend. L'amour donc qui se portera vers cet être selon qu'il est en lui-même, se portera en réalité vers tout ce qui est dans cet être, bien qu'il ne soit point éclairé, dans le détail, sur tout ce qui est ainsi dans cet être. « L'amour », en effet, « est dans la partie appétitive, qui se porte sur l'objet », non pas selon qu'il est dans la raison ou dans la faculté qui le perçoit, mais « selon qu'il est en lui-même », pourvu que la raison ou la

faculté de perception l'ait fait connaître dans l'être qu'il a ainsi en lui-même. Et, sans doute, la perfection de l'amour pourra croître, du côté du sujet qui aime, à mesure que lui seront détaillées, par la faculté de connaître, les perfections qui sont dans l'objet qu'il aime ; mais il ne croîtra pas en perfection du côté de cet objet. Du premier coup où il s'y porte, il embrasse et possède effectivement, *par voie d'amour*, tout ce qui est en lui. Il peut ensuite prendre davantage conscience de son trésor, si l'on peut ainsi dire, et ceci appartient à la prise de possession effective extérieure ; mais, du côté de l'amour, la prise de possession était parfaite et complète dès le début : dès son premier acte, il possédait, d'une possession d'amour, tout son objet, tout son trésor. C'est qu'en effet, « il suffit, à la perfection de l'amour, que l'objet soit aimé selon qu'il est perçu existant en lui-même ». Tandis que la connaissance appartient à la raison, dont le propre est de distinguer même ce qui est uni dans un seul sujet, l'amour appartient à l'appétit, dont le propre est de se porter vers l'objet selon qu'il existe dans son unité vivante. C'est pourquoi l'amour sera parfait dès qu'il se portera vers son objet selon que la faculté de connaître le lui montre existant dans son unité vivante, pour si imparfaite que soit la connaissance de cet objet, en ce qui est des multiples principes qui peuvent former sa vivante unité. « Si donc il arrive qu'une chose est plus aimée qu'elle n'est connue, c'est qu'elle peut être aimée d'un amour parfait, bien qu'elle ne soit connue que d'une connaissance imparfaite ». Les deux ordres sont complètement distincts ; et la perfection de l'un n'est pas la perfection de l'autre. « La chose se voit surtout dans les sciences, observe saint Thomas, que plusieurs aiment pour la connaissance très sommaire qu'ils en peuvent avoir ; comme ceux qui savent, par exemple, que la rhétorique est une science qui enseigne le secret de persuader, et qui aiment cela dans cette science » : le motif qui les fait aimer cette science n'est certes pas adéquat à tout ce que cette science comprend dans le détail de sa perfection ; mais il suffit pour les faire se porter vers cette science selon ce qu'elle est elle-même, et, par conséquent, selon tout ce qu'elle comprend. « Il en faut dire autant, ajoute le saint Docteur, en ce qui est de l'amour de

Dieu ». N'importe quelle raison ou quel motif qui nous fait atteindre Dieu dans la réalité de son être, ou selon qu'Il est Lui-même, peut suffire pour provoquer dans notre cœur un sentiment d'amour qui, du même coup, et par le fait seul qu'il se porte ainsi vers Dieu selon qu'Il est Lui-même, pour tant d'ailleurs que notre raison ignore ce qu'est, en effet, Dieu dans la réalité complète de son être ou selon qu'Il est Lui-même, sera un mouvement d'amour parfait.

On peut voir, par cette réponse de saint Thomas, l'erreur profonde qu'il y a à vouloir assimiler la perfection des sciences à la perfection des sentiments ; ou encore à vouloir transformer la science en une question de sentiment. Ç'a été, de nos jours, on le sait, la grande erreur du pragmatisme. Les pragmatistes ont horreur des distinctions de la raison. Ils veulent aller, comme ils disent, à la réalité vivante dans son unité. Ils ne prennent pas garde que autre chose est aller à la réalité dans le tout de son unité vivante ; et autre chose avoir de cette vivante réalité la connaissance qui constitue la perfection de la raison ou de l'être pensant. Saint Thomas, plus que personne, en appelle à la réalité vivante et propose, comme une perfection, de l'atteindre selon qu'elle est elle-même dans le tout de sa vivante unité. Mais il assigne cette perfection à la faculté appétitive ou affective. La faculté de connaître se parfait ou se perfectionne d'une manière tout autre. Au lieu d'aller à l'objet en lui-même, comme la faculté affective, elle reçoit, au contraire, l'objet en elle-même ; et comme elle est une faculté qui est d'autant plus immatérielle qu'elle est plus haute et plus parfaite, il s'ensuit que l'objet complexe et multiple, ou même matériel, dans l'unité de son être réel et concret, doit en quelque sorte se décomposer selon les diverses formalités ou raisons d'être qui sont en lui, pour pénétrer dans la faculté de connaître et y devenir un principe de connaissance ; en telle sorte que la connaissance se perfectionnera, selon que ces diverses raisons formelles ou ces divers principes de connaissance venus de l'objet, actueront de plus en plus la faculté de connaître [cf., à ce sujet, la grande question où saint Thomas explique si lumineusement, dans la Première Partie, le mode et l'ordre de notre acte d'entendre, q. 85]. Il est

vrai qu'il peut y avoir, ici, des excès. Tel luxe de distinctions n'accusera pas toujours un parfait état de santé dans la raison de celui qui s'y livre. Ce pourra être, au contraire, le signe ou l'indice d'un état plutôt maladif. Pour être bonnes et parfaire la connaissance de la raison, les distinctions formelles dont nous parlons doivent toujours se retrouver ou avoir un fondement dans la réalité des choses. Sans cela, elles ne seraient plus, pour l'esprit, qu'un jeu puéril et dangereux. On sait la différence qu'il y a, sur ce point, entre la forte raison de saint Thomas, toujours d'accord avec la réalité, et telles autres raisons dont la vaine subtilité a été souvent une cause de discrédit pour les représentants de la scolastique.

L'*ad tertium* dit que « même l'amour naturel qui est en toutes choses, a pour cause une connaissance; non pas que cette connaissance existe dans les choses naturelles elles-mêmes, mais elle existe dans Celui qui a institué la nature, ainsi qu'il a été dit plus haut » (q. 26, art. 1).

L'amour, dont le bien est l'unique cause, ne peut être causé par le bien qu'autant que le bien est connu. — Mais est-ce tout bien connu, qui cause l'amour; ou devons-nous dire que ce bien doit se présenter avec un caractère de ressemblance ou de similitude? La similitude ou la ressemblance entre-t-elle pour quelque chose dans la production de l'amour? — C'est ce que nous devons maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si la similitude est cause de l'amour?

Nous avons ici quatre objections. Elles veulent prouver que « la similitude n'est pas cause de l'amour ». — La première arguë de ce que « la même chose n'est pas cause des contraires. Or, la similitude est cause de la haine. Il est dit, en effet, au livre des *Proverbes*, chapitre XIII (v. 10), que *parmi les orgueilleux, il y a toujours des disputes;* et Aristote dit, au huitième

livre de l'*Éthique* (ch. I, n. 6; de S. Th., leç. 1), que *les potiers se querellent entre eux*. Donc, la similitude n'est pas cause de l'amour ». — La seconde objection est une observation très fine de « saint Augustin », qui « dit, au quatrième livre des *Confessions* (ch. XIV), que *d'aucuns aiment dans les autres ce qu'ils ne voudraient pas être eux-mêmes ; et c'est ainsi que tel aime l'histrion, qui ne voudrait pas lui-même être histrion*. Or, il n'en serait pas ainsi, si la similitude était la cause propre de l'amour : l'homme, en effet, aimerait dans les autres ce qu'il aurait lui-même ou il voudrait avoir ce qu'ils ont. Donc, la similitude n'est pas cause de l'amour ». — La troisième objection dit que « tout homme aime ce dont il a besoin, même s'il ne l'a pas; c'est ainsi que l'infirme aime la santé, et le pauvre les richesses. Or, en tant qu'il en a besoin et qu'il ne les a pas, il y a entre lui et ces choses un manque de ressemblance. Donc, ce n'est pas seulement la similitude, mais aussi la dissimilitude qui est cause de l'amour ». — La quatrième objection est un texte d' « Aristote », qui « dit, au second livre de sa *Réthorique* (ch. IV, n. 8, 26), que *nous aimons ceux qui sont larges en dons de toute sorte ; et, pareillement, ceux qui se montrent d'une amitié fidèle à l'endroit des morts, tout le monde les aime*. Or, tout le monde n'est pas ainsi. Donc, la similitude n'est pas cause de l'amour ».

L'argument *sed contra* est la parole formelle du livre de « l'*Ecclésiastique* », où il est « dit : *Tout être vivant aime son semblable* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la similitude », selon sa raison propre, ou « à proprement parler, est cause de l'amour »; c'est-à-dire que de soi, et à moins qu'il ne se trouve un obstacle étranger à la raison de similitude en tant que telle, toute similitude ou toute ressemblance entre un bien qui est perçu et le sujet qui le perçoit, amène, dans ce sujet, un mouvement d'amour. Le saint Docteur, pour mettre en pleine lumière sa pensée, nous invite à considérer que « la similitude entre certains êtres peut se prendre d'une double manière. D'abord, en ce que les uns et les autres ont d'une façon actuelle quelque chose d'identique; c'est ainsi que deux êtres qui tous les

deux sont blancs sont dits semblables. D'une autre manière, en ce que l'un a en puissance et sous forme d'inclination ou de tendance ce que l'autre a d'une façon actuelle; comme si nous disons que le corps lourd placé hors de son lieu est semblable au corps lourd qui se trouve en son lieu; ou encore selon que la puissance a une similitude à l'acte même qui s'y rapporte; car dans la puissance elle-même, l'acte se trouve, d'une certaine manière, contenu » : c'est ainsi que la forme de la statue se trouve contenue, même dans le bloc de marbre informe où elle peut être sculptée.

Cela dit, saint Thomas observe que « le premier mode de similitude cause l'amour d'amitié ou de bienveillance ». Et nous devons soigneusement noter cette doctrine; car nous y trouverons, plus tard, le vrai fondement de la charité, dont nous aurons à dire qu'elle est, en effet, et par excellence, un amour d'amitié ou de bienveillance. Or, qu'il en soit ainsi, ou que le premier mode de similitude, celui qui suppose la même forme ou le même acte existant d'une manière identique en plusieurs sujets, soit la cause de l'amour d'amitié ou de bienveillance, la raison en est que « deux êtres, semblables comme ayant une même forme, sont en quelque sorte une même chose en cette forme-là : c'est ainsi que deux hommes sont une même chose dans la nature humaine; et deux êtres blancs, une même chose dans la blancheur. Il s'ensuit que le mouvement affectif de l'un se porte vers l'autre comme vers ce qui ne fait qu'un avec lui; et il lui veut du bien comme il s'en veut à lui-même ». Dans l'amour d'amitié, en effet, l'ami est aimé comme un autre soi-même; et le bien qu'on se veut à soi-même, on le veut à l'ami.

« Quant au second mode de similitude », celui qui existe entre la puissance et l'acte, « il cause l'amour de concupiscence ou l'amitié » qui est une amitié fort mélangée, ordonnée en fin de compte au bien seul du sujet qui aime, c'est-à-dire l'amitié « utile ou agréable. C'est qu'en effet, tout être qui est en puissance, a, en tant que tel, le désir de son acte; et il se délecte dans l'obtention de cet acte, s'il est un sujet pouvant sentir et connaître. — Or, il a été dit plus haut (q. 26, art. 4), que dans l'amour de concupiscence, le sujet qui aime s'aime à vrai dire

lui-même, tandis qu'il veut le bien qu'il convoite. D'autre part, tout être s'aime lui-même plus qu'il n'aime les autres; car il est identique à lui-même dans sa substance, tandis qu'il n'est un avec les autres que dans la similitude d'une même forme. Il suit de là que si l'être qui lui est semblable dans la participation d'une même forme, devient un obstacle pour lui, l'empêchant d'obtenir le bien qu'il aime, il lui devient odieux, non pas en tant qu'il lui est semblable », de ce chef, il n'y aurait, au contraire, qu'un motif d'amour et même d'amour d'amitié, « mais en tant qu'il est pour lui un obstacle dans l'obtention de son propre bien. Et c'est pour cela que les potiers », ou les gens de même métier « se querellent entre eux, parce qu'ils sont, les uns pour les autres, un obstacle dans la réalisation de leur gain; et que parmi les orgueilleux il y a des disputes, parce qu'ils se font obstacle les uns les autres en ce qui est de la propre excellence qu'ils convoitent ».

« Par où, déclare saint Thomas, la *première objection* se trouve résolue ». — On aura d'ailleurs admiré avec quelle acuité de regard et quelle finesse d'analyse, saint Thomas a su découvrir, dans la nature même de l'amour, la cause ou la raison du fait d'expérience cité dans l'un et l'autre texte de la première objection.

L'*ad secundum* n'est pas d'une moins grande finesse d'analyse. « En cela même, dit saint Thomas, que quelqu'un aime dans un autre ce qu'il n'aime pas en lui-même, se trouve la raison de similitude par mode de proportion, car ce qu'est cet autre par rapport à ce qu'on aime en lui, on l'est soi-même par rapport à ce qu'on aime en soi. Comme si, par exemple, un bon chantre aime un excellent calligraphe, il y a là une similitude de proportion, selon que tous deux possèdent excellemment ce qui convient à leur art ».

L'*ad tertium* note que « celui qui aime ce dont il a besoin, implique une similitude à ce qu'il aime, comme la puissance implique une similitude à l'acte, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad quartum* applique la même réponse à la quatrième objection. « Selon la même similitude de la puissance à l'acte, celui

qui n'est pas généreux aime celui qui l'est, parce qu'il attend de lui quelque chose qu'il désire. Et la même raison vaut pour celui qui n'est pas fidèle dans ses amitiés, par rapport à celui qui est fidèle. Dans les deux cas, en effet, il semble que c'est une amitié en vue de l'utilité qu'on en retire. — On peut dire aussi », et c'est une seconde réponse, « que si tous les hommes n'ont pas ces sortes de vertus à l'état d'habitudes parfaites, ils les ont cependant d'une façon séminale, dans les premiers principes de leur raison ; d'où il suit que même ceux qui n'ont pas l'habitus de la vertu, aiment l'homme vertueux, comme quelqu'un qui est conforme à leur raison naturelle ».

Il n'y a donc que le bien perçu sous une raison de semblable qui puisse émouvoir la faculté appétitive et y causer la passion ou le sentiment de l'amour. Et cela ne nuit pas à la conclusion universelle que tout bien est aimable ; car cette conclusion ne signifie pas que tout bien est aimable à chacun des êtres capables d'aimer : elle signifie seulement que tout bien est apte à être aimé, sans préciser le détail ou la nature des sujets qui peuvent l'aimer. Lors donc qu'il s'agit d'un acte d'amour causé réellement en un sujet déterminé, il faut dire que cet acte d'amour ne peut être causé que par un bien ayant avec ce sujet un rapport de similitude ou de ressemblance. Il suit de là que pour faire naître, en un sujet donné, le sentiment d'amour qu'on y désire, il importe par-dessus tout de découvrir et de mettre en relief les rapports de similitude qui peuvent exister entre ce sujet et ce qui doit être l'objet de son amour : rapports de similitude qui devront être fondés sur des perfections identiques existant de part et d'autre, s'il s'agit de l'amour d'amitié ; ou sur des perfections en harmonie avec les besoins, s'il s'agit d'un amour intéressé. — Un dernier point nous reste à examiner ; et c'est de savoir si l'amour peut être causé, en même temps que par le bien, ainsi qu'il a été dit, par quelque autre sentiment ou quelque autre passion existant dans l'âme.

Nous allons examiner ce dernier point à l'article qui suit.

Article IV.

Si quelque autre des passions de l'âme est cause de l'amour?

Trois objections veulent prouver que « quelque autre passion peut être cause de l'amour ». — La première en appelle à une parole d' « Aristote », qui, « au huitième livre de *l'Éthique* (ch. III, n. 1; de S. Th., leç. 3), dit qu'il y en a qu'on aime pour le plaisir » qu'ils procurent. « Or, le plaisir est une certaine passion. Donc, il est des passions qui causent l'amour ». — La seconde objection note que « le désir est une certaine passion. Or, il en est que nous aimons parce que nous désirons quelque chose que nous attendons d'eux; comme on le voit en toute amitié intéressée. Donc, il est quelque autre passion qui cause l'amour ». — La troisième objection est un texte de « saint Augustin », qui « dit au dixième livre de *la Trinité* (ch. I) : *Celui qui n'a pas en soi l'espoir d'obtenir une chose, n'aime cette chose que médiocrement ou même pas du tout, pour si belle d'ailleurs qu'elle lui apparaisse.* Donc l'espoir aussi est cause de l'amour ».

L'argument *sed contra* se contente de faire remarquer que « toutes les autres affections de l'âme sont causées par l'amour, ainsi que le dit saint Augustin, au livre XIV de *la Cité de Dieu* » (ch. VII). Donc, l'amour n'est causé par aucune d'elles.

Au corps de l'article, saint Thomas va reprendre, en l'expliquant, cette remarque de l'argument *sed contra*. « Il n'est aucune des autres passions de l'âme, déclare le saint Docteur, qui ne présuppose un certain amour. La raison en est que chacune des autres passions de l'âme implique un mouvement vers quelque chose ou le repos en quelque chose. Or, tout mouvement vers quelque chose et le repos en une chose procède d'une certaine connaturalité ou harmonie avec cette chose; ce qui constitue précisément la raison même de l'amour. Il suit de là qu'il n'est pas possible que quelque autre passion de l'âme soit cause de l'amour, à parler de tout amour d'une façon universelle. Il se peut toutefois que quelque autre passion soit cause d'un cer-

Universitas

tain amour; comme d'ailleurs un bien peut être cause d'un autre bien ».

L'*ad primum* répond que « si quelqu'un aime une chose pour le plaisir qu'il y trouve, cet amour est, en effet, causé par le plaisir; mais le plaisir lui-même est causé par un autre amour qui le précède, car nul ne se délecte si ce n'est en une chose qu'il aime en quelque manière ».

L'*ad secundum* fait observer que « le désir d'une chose présuppose toujours l'amour de cette chose; mais le désir d'une chose peut être cause de l'amour d'une autre chose : c'est ainsi que celui qui désire l'argent, aime, en raison de cela, celui qui lui en fournit ».

L'*ad tertium* s'appuie sur les deux réponses précédentes qu'il fait siennes et applique à l'espoir. « L'espoir, dit-il, cause ou augmente l'amour, et en raison du plaisir qu'il implique ou qu'il cause; et aussi en raison du désir, qu'il fortifie : car nous désirons d'un désir moins intense ce que nous n'espérons pas. Toutefois, l'espoir lui-même porte sur un bien qui est aimé ». — Nous aurons, plus tard, à appuyer sur les rapports de ces divers sentiments entre eux, quand nous traiterons des vertus même surnaturelles d'espérance et de charité.

L'amour, qui est la première de toutes les passions dans l'ordre de génération, ne saurait être causé par quelque autre passion qui serait elle-même antérieure à tout amour. Mais quand une fois, d'un amour préexistant, telle ou telle passion a été engendrée, celle-ci peut à son tour causer un amour ultérieur, en raison du nouveau bien très en harmonie avec le sujet que cette passion constitue ou fomente Par où l'on voit que même alors nous restons dans la norme assignée, au cours de cette question, comme cause de tout amour, et qui est *un bien perçu comme tel pour le sujet qui est apte à aimer*. De là l'importance ou le rôle essentiel, en toute genèse ou croissance du sentiment de l'amour, des dispositions du sujet, et de la claire vue de ce qui, dans l'objet, est le plus en harmonie avec ces dispositions.

Après avoir précisé la cause de l'amour, nous devons maintenant étudier ses effets. — C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XXVIII.

DES EFFETS DE L'AMOUR.

Cette question comprend six articles :

1° Si l'union est un effet de l'amour?
2° Si la mutuelle inhésion?
3° Si l'extase est un effet de l'amour?
4° Si le zèle?
5° Si l'amour est une passion lésive de l'aimant?
6° Si l'amour est cause de tout ce que fait l'aimant?

Les titres que nous venons de transcrire et dont nous avons respecté, dans notre traduction, jusqu'à ce que nul sans doute n'aurait le courage de traiter ici de barbarisme, tant les mots créés pour exprimer l'inexprimable sont en effet suaves et exquis, nous font présentir le charme et l'intérêt de la question actuelle. Sa lecture sera une méditation. Saint Thomas nous va transporter avec lui sur les plus hauts sommets de la contemplation et de la mystique.

Article Premier.

Si l'union est un effet de l'amour?

Trois objections veulent prouver que « l'union n'est pas un effet de l'amour ». — La première observe que « l'absence est incompatible avec l'union. Or, l'amour n'exclut pas l'absence. Saint Paul dit, en effet, dans son épître *aux Galates*, chapitre IV (v. 18) : *Il est bon d'être l'objet d'une vive affection, quand c'est dans le bien, toujours* (saint Paul parlait de lui-même,

comme le dit la Glose), *et non pas seulement quand je suis présent parmi vous*. Donc, l'union n'est pas un effet de l'amour ». — La seconde objection analyse le concept même de l'union et veut montrer que l'amour n'y est pour rien. « Toute union, dit-elle, est une union d'essence », c'est-à-dire une union dans l'être, « comme la forme s'unit à la matière, et l'accident au sujet, et la partie au tout ou à une autre partie pour constituer le tout; ou bien une union de similitude dans le genre, l'espèce, ou les conditions accidentelles. Or, l'amour ne cause pas l'union d'essence; sans quoi l'amour ne porterait jamais sur des choses qui ont un autre être. Quant à l'union de similitude, l'amour ne la cause pas, mais il est plutôt causé par elle, ainsi qu'il a été dit (q. 27, art. 3). Donc, l'union n'est pas un effet de l'amour ». — La troisième objection remarque que « le sens actué par l'objet sensible est cet objet lui-même, et l'intelligence actuée par l'objet intelligible est aussi cet objet. Or, l'aimant actué par l'aimé ne devient pas l'aimé lui-même. Donc, l'union est l'effet de la connaissance plutôt que de l'amour ».

L'argument *sed contra* en appelle au mot, si connu, de « saint Denys », qui « dit au chapitre IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 9, 12), que l'amour est *une vertu unitive* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu' « il est une double union de l'aimant à l'aimé : l'une, qui est selon la réalité, par exemple si l'aimé est présent à l'aimant; l'autre, qui est dans le cœur. Cette seconde union dépend de la connaissance qui la précède; car tout mouvement du cœur suit une certaine connaissance. Et parce qu'il est un double amour, l'amour de concupiscence et l'amour d'amitié, l'un et l'autre de ces deux amours a pour cause une certaine perception de l'unité qui existe entre l'aimant et l'aimé. Si, en effet, quelqu'un aime une chose, la voulant pour lui, il saisit cette chose comme faisant partie de son être parfait. De même, lorsqu'on aime quelqu'un d'un amour d'amitié, on lui veut du bien comme on se veut du bien à soi-même; et, par suite, on prend ce quelqu'un comme un autre soi-même, pour autant qu'on lui veut du bien comme à soi-même. De là vient que l'ami est dit être un autre soi-même; et saint Augustin dit au quatrième livre de ses *Confessions* (ch. VI) : *Il*

disait bien celui qui disait, parlant de son ami, la moitié de son âme ». Le mot se trouve dans Horace, *Odes*, livre I, ode III, où s'adressant au navire qui emportait son ami Virgile vers les rives de l'Attique, il lui dit : *Reddas incolumem, precor. Et serves animæ dimidium meæ : Porte-le sain et sauf, je t'adjure, et garde la moitié de mon âme.*

Après avoir marqué cette double sorte d'union existant dans l'amour, saint Thomas dit : « La première union », celle qu'on peut appeler l'union réelle, « l'amour la fait par mode de cause efficiente : l'amour, en effet, meut à désirer et à chercher la présence de l'aimé comme de ce qui convient à l'aimant et le touche. La seconde union ». celle qui est une union de cœur ou d'affection, « l'amour la fait par mode de cause formelle ; car l'amour lui-même est une telle union ou un tel nœud. C'est ce qui fait dire à saint Augustin, dans le huitième livre de *la Trinité* (ch. x), que *l'amour est comme un certain lien, unissant deux choses ou s'efforçant de les unir, savoir l'aimant et ce qu'il aime*. Le mot *unissant* se réfère à l'union affective, sans laquelle il n'est point d'amour ; et les mots *s'efforçant d'unir* se réfèrent à l'union réelle ». — Cette doctrine va être reprise et complétée dans la réponse aux objections.

L'*ad primum* dit que « l'objection portait sur l'union réelle. Cette union, en effet, est requise dans la délectation, qui est causée par elle. Le désir, au contraire, suppose l'absence réelle de l'aimé. Quant à l'amour, il peut être et avec l'absence et avec la présence » de l'aimé.

L'*ad secundum* complète excellemment la doctrine du corps de l'article. « L'union, dit saint Thomas, se réfère à l'amour d'une triple manière. — Il est une certaine union, en effet, qui est cause de l'amour. Et cette union est l'union substantielle, quand il s'agit de l'amour dont quelqu'un s'aime lui-même ; quand il s'agit de l'amour dont il aime les autres choses, c'est l'union de similitude, ainsi qu'il a été dit (q. 27, art. 3). — Une autre union constitue essentiellement l'amour lui-même. C'est l'union qui se fait par la coaptation affective » de l'aimant à l'aimé. « Cette union s'assimile à l'union substantielle, en tant que l'aimant se réfère à l'aimé : dans l'amour d'amitié, comme à lui-même ; dans

l'amour de concupiscence, comme à quelque chose de lui. — Il est une troisième union, qui est l'effet de l'amour. C'est l'union réelle que l'aimant cherche à avoir au sujet de l'aimé. Cette union se fait selon qu'il convient à l'amour. Ainsi qu'Aristote le rapporte, en effet, au second livre des *Politiques* (ch. I, n. 16; de S. Th., leç. 3), *Aristophane disait que ceux qui s'aiment voudraient des deux ne plus faire qu'un* »; et nul n'ignore la sublime hardiesse qui inspirait à Bossuet ces grandes paroles au sujet de l'amour : « Qui ne sait que dans ce transport on se mange, qu'on se dévore, qu'on voudrait s'incorporer en toutes manières, enlever jusqu'avec les dents l'objet de son amour, pour le posséder, pour s'en nourrir, pour s'y unir, pour en vivre » (*Méditations sur l'Évangile*, La Cène, 24e jour). « Mais, reprend saint Thomas avec Aristote, *parce qu'il suivrait de là que l'un des deux ou tous les deux seraient détruits*, ceux qui s'aiment cherchent l'union qui convient et qui est à propos, consistant à vivre ensemble, à converser ensemble, et à s'unir en toutes autres manières semblables ».

L'*ad tertium* répond que « la connaissance se parfait en ce que l'objet connu s'unit au sujet connaissant selon sa similitude », et non selon son être physique. « L'amour, au contraire, fait que la chose elle-même qui est aimée s'unit d'une certaine manière à l'aimant, ainsi qu'il a été dit. Et de là vient que l'amour est cause d'union plus que la connaissance ». Quel que soit en lui-même l'être de l'objet connu, pourvu que sa similitude exacte vienne s'unir à la faculté de connaître et l'informer, en telle manière que de cette similitude et de cette faculté ne résulte plus qu'un seul principe d'action, la connaissance sera parfaite; car la connaissance se fait selon que l'objet connu s'unit à la faculté de connaître par sa similitude. Il n'y a donc là qu'une union d'image, non une union réelle. L'amour, au contraire, étant un acte de la faculté appétitive, est ordonné à la chose selon qu'elle est en elle-même. Il est vrai que l'amour consiste aussi, essentiellement, dans une certaine information de la faculté affective par la raison de bonté venue de l'objet dans le sujet. Mais cette raison de bonté, à la différence de l'espèce sensible ou intelligible, n'a pas pour effet de produire dans le sujet un

quelque chose qui se termine là; elle est destinée à tirer le sujet hors de lui-même en quelque sorte, pour le faire se porter à l'objet selon qu'il est en lui-même et se terminer en lui. Au lieu donc de n'avoir ici qu'une union de similitude ou d'image, nous avons une union de substance en quelque sorte, ou de réalité, selon qu'il est possible. Les deux unions ne sauraient se comparer : celle de l'amour l'emporte, sans proportion, sur celle de la connaissance. — Ceci n'est vrai que dans l'ordre naturel ou selon que les choses se passent dans la vie présente. Car, s'il s'agissait de cette connaissance unique, qui constituera dans le ciel le bonheur des élus et qui se fera par l'union immédiate de l'essence divine à l'intelligence créée, surélevée par la lumière de gloire, il ne serait plus vrai de dire que l'amour est cause d'union plus que la connaissance. Aucune union ne saurait être comparée, comme profondeur et réalité, à l'union de l'intelligence du bienheureux et de l'essence divine. C'est d'ailleurs pour marquer le caractère exceptionnel de cette union, que Dieu lui-même la compare à l'union la plus réelle qui soit dans l'amour d'ici-bas, quand il parle d'une sorte de mariage entre l'âme du bienheureux et Lui.

Mais cela même nous invite à poursuivre notre recherche des effets de l'amour. Car l'union dont nous avons déjà parlé n'exprime qu'imparfaitement ce que l'amour produit dans l'aimant au sujet de l'aimé. L'amour ne saurait se contenter d'une union quelconque; et l'on prononce, à son sujet, un mot qui n'est peut-être pas d'un usage très autorisé au point de vue classique, mais que nous devons garder cependant, car aucun autre n'en saurait exprimer le ravissant contenu. C'est le mot de mutuelle *inhésion*. — Est-il vrai que la mutuelle inhésion est un effet de l'amour?

C'est ce que nous allons apprendre de saint Thomas, à l'article qui suit.

Article II.

Si la mutuelle inhésion est un effet de l'amour?

Trois objections veulent prouver que « l'amour ne cause pas la mutuelle inhésion; c'est-à-dire, explique saint Thomas, qu'il

ne ferait pas que l'aimant soit dans l'aimé et l'aimé dans l'aimant ». — La première estime que c'est là chose tout à fait impossible. C'est qu'en effet, « ce qui est en un autre est contenu en lui. Or, le même être ne peut pas être contenant et contenu. Donc, l'amour ne peut pas causer la mutuelle inhésion, ou faire que l'aimant soit dans l'aimé et l'aimé dans l'aimant ». — La seconde objection insiste sur cette impossibilité. « Rien, dit-elle, ne peut pénétrer dans l'intérieur d'un être qui forme un tout, sans le diviser. Or, diviser ce qui est uni dans la réalité n'est point le propre de l'appétit, où se trouve l'amour, mais le propre de la raison. Il s'ensuit que la mutuelle inhésion n'est pas un effet de l'amour ». — La troisième objection fait observer que « si, en vertu de l'amour, l'aimant est dans l'aimé et inversement, il s'ensuivra que l'aimé s'unira à l'aimant comme l'aimant s'unit à l'aimé. Or, l'union elle-même constitue l'amour, ainsi qu'il a été dit. Donc, il s'ensuivra que toujours l'aimant sera aimé par l'aimé; ce qui est manifestement faux. Donc la mutuelle inhésion n'est pas un effet de l'amour ».

L'argument *sed contra* est le beau texte de saint Jean, qui suffit à lui seul pour légitimer, expliquer et prouver l'article qui nous occupe. « Il est dit », en effet, « dans la première épître de saint Jean, chapitre IV (v. 16) : *Celui qui demeure dans la charité demeure en Dieu et Dieu en Lui.* Or, la charité est l'amour de Dieu. Donc, pour la même raison, tout amour fait que l'aimé est dans l'aimant et l'aimant dans l'aimé ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « cet effet de la mutuelle inhésion », qui consiste en ce que de deux êtres l'un est réciproquement dans l'autre, « se peut entendre et en ce qui est de la faculté de connaître et en ce qui est de la faculté d'aimer. — Car, s'il s'agit de la faculté de connaître, l'aimé sera dit être dans l'aimant, selon que l'aimé fait demeure dans la pensée de l'aimant; auquel sens il est dit dans l'épître *aux Philippiens*, chapitre I (v. 7) : *Je vous porte dans mon cœur.* Quant à l'aimant, il sera dit être dans l'aimé, en ce qui est de la connaissance, pour autant que l'aimant ne se contente pas d'une connaissance superficielle de l'aimé; mais il s'efforce de parcourir, à l'intérieur de l'aimé, tout ce qui est de lui; et de

la sorte il pénètre en lui jusqu'au plus intime; auquel sens il est dit de l'Esprit-Saint, qui est l'Amour de Dieu, dans la première épître *aux Corinthiens*, chapitre II (v. 10), qu'*Il pénètre jusque dans les profondeurs de Dieu* ». — On remarquera cette admirable description du mode dont l'aimant est dans l'aimé et l'aimé dans l'aimant par la connaissance. Elle nous explique pourquoi et comment Dieu occupait si continuellement la pensée des saints; comment aussi les saints s'appliquaient à le mieux connaître chaque jour, scrutant sa nature, ses attributs, ses pensées, ses volontés, ses desseins, ses Personnes, son œuvre sous le triple aspect de la création, de la distinction des êtres, du gouvernement et de l'ordre de l'univers; son caractère de fin dernière par rapport à la créature raisonnable, commandant tous ses actes, dont la considération prolongée et attentive, soit en général, soit dans le détail des diverses vertus, était toujours pour eux un sublime acte d'amour; son œuvre rédemptrice, le faisant devenir Lui-même, dans la Personne de son Fils incarné, et dans les mystères de sa vie, de sa mort, de sa résurrection, de son ascension, de sa prise de possession du monde par son Esprit, la cause nouvelle et divinement radieuse du salut de tous ses saints. C'est qu'en effet « l'amour ne souffre pas que l'aimant se contente d'une connaissance superficielle de l'aimé; il s'efforce de parcourir, à l'intérieur, tout ce qui est de lui; et, de la sorte, il pénètre en lui jusqu'au plus intime ». Et quand l'aimant est un saint comme Thomas d'Aquin, conduit par l'Esprit qui *pénètre jusque dans les profondeurs de Dieu*, son œuvre d'amour devient cette merveille qui a nom la *Somme théologique*.

Voilà pour la manière dont l'aimé est dans l'aimant et l'aimant dans l'aimé, en ce qui est de la connaissance. « Mais ils sont aussi réciproquement l'un dans l'autre, en ce qui est de la faculté d'aimer. De ce chef, l'aimé est dit être dans l'aimant, en tant qu'il est, par une certaine complaisance, dans sa faculté affective : causant dans l'aimant un sentiment de plaisir, motivé par lui, ou par son bien, quand ils sont présents; ou, en cas d'absence, provoquant un mouvement de désir qui fait tendre vers l'aimé » pour le posséder. « dans l'amour de concupiscence,

ou vers le bien qu'il veut à l'aimé, dans l'amour d'amitié : non pour une cause extrinsèque, comme si quelqu'un désire une chose en raison d'une autre, ou s'il veut un bien à quelqu'un pour quelque autre motif; mais en raison de la seule complaisance » causée par les amabilités de l'aimé agissant sur le cœur de l'aimant; « auquel titre, l'amour est dit *intime;* et l'on parle aussi des *entrailles de la charité* ». — L'aimé est ici dans l'aimant, par mode d'empreinte, non par mode d'empreinte froide, si l'on peut ainsi dire, comme l'objet connu, quel qu'il soit d'ailleurs, est dans le sujet connaissant, du simple fait de l'union d'image qui est requise dans l'acte de connaître; mais par mode d'empreinte brûlante en quelque sorte, par mode d'empreinte toute de feu, constituée par tout ce qui dans l'aimé a raison d'aimable pour l'aimant, et qui, tombant sur la faculté d'aimer, inflammable par essence, y allume cette flamme, cet incendie, qui s'appelle l'amour. De ce chef, l'aimé est au plus intime de l'aimant; il est en lui comme l'âme de son âme, la vie de sa vie; il y est comme principe de tous ses sentiments : du sentiment de l'amour, en tout temps, du sentiment du désir, si l'aimé est absent, ou s'il n'a pas tout le bien qu'on lui veut; du sentiment de la joie et de l'ivresse quand il est présent ou qu'il a le bien qu'on lui voulait.

« Mais c'est aussi l'aimant qui est dans l'aimé », par cette même faculté d'aimer. « Toutefois, il n'y est pas de la même manière dans l'amour de concupiscence et dans l'amour d'amitié. — L'amour de concupiscence, en effet, ne se repose pas en une possession ou en une fruition quelconque, et extrinsèque ou superficielle, de l'aimé. Il cherche à avoir son aimé, d'une manière parfaite, comme pénétrant jusqu'en son fond le plus intime. » C'est ici que s'appliquent les fortes paroles de Bossuet que nous citions plus haut. Et il est aisé de se rendre compte que, dans le monde, lorsqu'il s'agit de ce qu'on appelle, par excellence, la passion de l'amour, c'est de cet amour de convoitise ou de concupiscence qu'il s'agit. Il peut s'y joindre un certain amour d'amitié; mais, à vrai dire, même quand on veut le bien de la personne aimée, on fait tourner ce bien à sa propre satisfaction ou à son propre bien à soi; et l'on retombe ainsi

dans l'amour égoïste. — « Dans l'amour d'amitié, au contraire, l'aimant est dans l'aimé, en tant qu'il estime les biens ou les maux de son ami comme les siens propres, et la volonté de son ami comme sa propre volonté, en telle sorte qu'il semble que c'est lui-même qui est affecté dans la personne de son ami par le bien ou par le mal. De là vient que *le propre des amis est de vouloir les mêmes choses, d'avoir les mêmes peines et les mêmes joies*, selon que le dit Aristote au neuvième livre de son *Éthique* (ch. III, n. 4; de S. Th., leç. 3) et au second livre de sa *Rhétorique* (ch. IV, n. 3). Si bien que dans la mesure où il estime sien ce qui est de l'aimé, l'aimant paraît être dans l'aimé, étant pour ainsi dire devenu une même chose avec l'aimé; et dans la mesure où il veut et agit pour son ami comme pour lui-même, estimant que l'ami est une même chose avec lui, l'aimé est dans l'aimant ». — On voit, dès lors, ce qu'il y a de pur, ce qu'il y a de grand, de noble, de désintéressé, dans l'amour d'amitié. Là, ce n'est plus soi-même que l'on aime, comme dans l'amour de concupiscence ; c'est vraiment l'aimé; ou si l'on s'aime encore soi-même, car il faut bien que tout amour intéresse le sujet qui aime, on s'aime en un autre soi-même. Ce n'est pas seulement nous que nous aimons dans l'aimé; c'est l'aimé lui-même, pour lui-même, et parce qu'il est devenu nous. L'amour d'amitié est comme une multiplication de nous-même. Tandis que dans l'amour de concupiscence on regarde l'aimé comme un bien à soi; dans l'amour d'amitié, on regarde l'aimé comme une reproduction de soi-même et on lui veut le même bien que l'on se veut à soi. — « On peut, d'ailleurs, ajoute saint Thomas, quand il s'agit de l'amour d'amitié, entendre en un troisième sens la mutuelle inhésion dont nous parlons; et elle consiste dans un véritable amour réciproque, selon que les amis s'aiment mutuellement, se voulant du bien l'un à l'autre et travaillant à se le procurer ». Ce dernier mode est assurément le plus parfait. Il constitue le couronnement suprême du véritable amour.

L'*ad primum* fait observer que « l'aimé est contenu dans l'aimant, selon qu'il a son empreinte dans le cœur de l'aimant, étant là pour lui un objet de complaisance. Inversement, l'aimant est contenu dans l'aimé, selon qu'il suit, d'une certaine

manière, ce qu'il y a de plus intime dans l'aimé. Or, rien n'empêche qu'une même chose ait raison de contenant et de contenu à des titres divers; c'est ainsi que le genre est contenu dans l'espèce et inversement ».

L'*ad secundum* dit que « la connaissance de la raison précède le mouvement de l'amour; et, par suite, de même que la raison s'enquiert et pénètre, de même l'amour entre au cœur de l'aimé, ainsi qu'il a été dit ».

L'*ad tertium* note que « l'objection porte sur la troisième sorte de mutuelle inhésion », consistant dans l'amour réciproque, « laquelle, en effet, ne se trouve pas en toute sorte d'amour », mais seulement en l'amour de parfaite amitié.

L'amour, fondé sur l'union, et qui est lui-même, essentiellement, une union, a encore pour effet qu'il s'efforce de réaliser, l'union. — Cette union de l'amour, quand elle est parfaite, quand elle est à son terme, aboutit à une sorte d'identification substantielle entre l'aimant et l'aimé, soit que l'aimé soit finalement absorbé par l'aimant, comme dans l'amour de concupiscence, autant du moins que cette absorption est possible, soit au contraire que l'aimant se transporte en l'aimé, et, sans cesser d'être lui-même, se trouve en quelque sorte reproduit en lui, comme dans l'amour d'amitié. — Dès lors, une nouvelle question se pose au sujet de l'effet de l'amour. Ne pouvons-nous pas, à ce sujet, parler d'extase? L'extase, ou le fait, pour l'aimant, de sortir de soi pour se trouver dans l'aimé, ne sera-t-elle pas excellemment un effet de l'amour? C'est ce que nous allons considérer à l'article suivant.

Article III.

Si l'extase est un effet de l'amour?

Trois objections veulent prouver que « l'extase n'est pas un effet de l'amour ». — La première observe que « l'extase semble impliquer une certaine aliénation », pour autant que durant l'ex-

tase, même à prendre l'extase au sens le plus élevé et le plus excellent de ce mot, le sujet ne vit plus de sa vie ordinaire et n'est plus en rapport avec ce qui l'entoure. « Or, l'amour ne produit pas toujours l'aliénation », qu'il s'agisse de l'aliénation parfaite que nous venons de dire, ou de l'aliénation au sens mauvais de ce mot, qui n'est autre que la folie : « les êtres qui s'aiment peuvent demeurer encore en possession d'eux-mêmes. Donc, l'amour ne produit pas l'extase ». — La seconde objection note que « l'aimant désire s'unir l'aimé. C'est donc l'aimé qu'il attire à lui plutôt que lui-même ne va à l'aimé en sortant de soi ». — La troisième objection rappelle que « l'amour unit l'aimé à l'aimant, ainsi qu'il a été dit (art. 1). Si donc l'aimant sort de soi pour aller à l'aimé, il s'ensuit qu'il aime toujours plus l'aimé qu'il ne s'aime soi-même; ce qui est manifestement faux. Donc, l'extase n'est pas un effet de l'amour ».

L'argument *sed contra* est un superbe texte de « saint Denys », qui « dit, au chapitre IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 10), que *l'amour divin cause l'extase;* et que *Dieu Lui-même est, par amour, sorti de Lui.* Puis donc que tout amour est une similitude participée de l'amour divin, comme il est dit au même endroit (de S. Th., leç. 16), il s'ensuit que tout amour cause l'extase ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par donner la définition nominale de l'extase. « On dit de quelqu'un qu'il est en extase, quand il est mis hors de lui-même. Et ceci peut se produire, soit selon la faculté de connaître, soit selon la faculté d'aimer. — Selon la faculté de connaître, on dira de quelqu'un qu'il est mis hors de lui, quand il passe les limites de la connaissance qui lui est propre : soit qu'il se trouve transporté en une connaissance plus sublime, auquel sens l'homme, quand il est élevé à saisir des choses qui dépassent ses sens ou sa raison, est dit être en extase, parce qu'il se trouve hors de la perception naturelle de ses sens ou de sa raison; soit parce qu'il tombe au-dessous de son mode connaturel de connaître; et, à ce titre, on dira de quelqu'un tombé en folie ou en démence, qu'il est hors de lui. — Selon la faculté d'aimer, on dira de quelqu'un qu'il est hors de lui » ou en extase, au sens étymologique de ce

mot, « quand sa faculté d'aimer se porte vers un autre, sortant en quelque manière de lui-même ».

« La première de ces deux extases est l'œuvre de l'amour, par mode de disposition, pour autant que l'amour fait qu'on s'absorbe dans la pensée de l'aimé, ainsi qu'il a été dit (art. préc.); quand, en effet, on pense d'une manière intense et prolongée à une chose, on en oublie les autres choses ». Il serait trop facile d'apporter ici des exemples. Ils abondent et surabondent, soit au point de vue de l'amour purement humain, et de quelque espèce d'amour qu'il s'agisse, non pas seulement de l'amour sensible et passionnel, mais même de l'amour le plus abstrait en apparence, tel que l'amour des mathématiques; soit, plus encore et dans un sens autrement parfait, au point de vue surnaturel et divin, comme en témoignent tant de faits merveilleux que nous lisons dans la vie des saints.

« Quant à la seconde extase, l'amour la cause directement : d'une façon pure et simple, s'il s'agit de l'amour d'amitié; d'une façon diminuée, s'il s'agit de l'amour de concupiscence. — C'est qu'en effet, dans l'amour de concupiscence, l'aimant se porte d'une certaine manière hors de lui même, en tant que non content de jouir du bien qu'il a, il cherche à jouir d'un bien qui est hors de lui. Mais parce que c'est pour lui-même et pour l'avoir en lui, qu'il cherche ce bien extérieur, ce n'est pas d'une façon pure et simple qu'il sort hors de soi : cette affection aboutit finalement à s'enfermer au-dedans de lui ». Comme nous l'avons déjà noté, le dernier mot de cet amour, c'est, au fond, l'égoïsme. — « Dans l'amour d'amitié, au contraire, le mouvement affectif sort purement et simplement hors du sujet qui aime; car », ce n'est plus à lui-même finalement, mais « c'est à son ami qu'il veut le bien, travaillant à le lui procurer, et s'occupant de tout ce qui a trait au bien de l'ami, pour l'ami lui-même ». Ici, l'aimant disparaît en quelque sorte et cesse d'être lui-même, non point pour se perdre certes, ou pour s'anéantir, mais pour se multiplier au contraire et se retrouver en l'aimé. Il cesse d'être lui-même, dans son mouvement d'amour, en ce sens qu'il ne rapporte pas à soi l'objet de son amour, comme dans l'amour de convoitise, à l'exclusion de tout autre terme d'amour; mais il se multiplie et se

retrouve; car son ami est un autre lui-même, et il se veut du bien en lui, comme il se veut du bien en lui-même. Quoi de plus divin qu'une telle extase, ou qu'un tel mode de sortir de soi? — Serait-il permis de faire remarquer que dans l'amour dont nous voulons notre béatitude surnaturelle, qui consiste en la vision de Dieu, les deux amours de concupiscence et d'amitié semblent se rejoindre et s'y retrouver avec ce que chacun d'eux renferme de plus excellent? Car en nous voulant la possession de Dieu par mode de vision, nous nous voulons le bien le plus excellent que nous puissions nous vouloir; et en nous voulant ce bien comme à des enfants de Dieu, c'est le bien de Dieu que nous voulons en nous-mêmes, en telle sorte que le couronnement et la perfection de notre amour d'amitié pour Dieu consiste à vouloir son bien jusqu'en chacun de nous estimés comme d'autres Lui-même. A quelles hauteurs ne se trouve-t-on pas avec une telle doctrine! [Cf. ce que nous avons dit, à ce sujet, dans notre précédent volume, à la fin du traité de la béatitude.]

L'*ad primum* répond que « l'objection portait sur la première extase », qui a trait à la faculté de connaître.

L'*ad secundum* dit que « l'objection s'applique à l'amour de concupiscence, qui ne produit pas l'extase au sens pur et simple, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad tertium* fait remarquer que « celui qui aime est dit pour autant sortir de soi, parce qu'il veut le bien de l'ami et travaille à le réaliser. Toutefois, il ne veut pas le bien de l'ami plus que son bien propre » : nous avons dit, en effet, que s'il veut le bien de l'ami, c'est parce que l'ami est pour lui un autre lui-même; c'est donc l'amour qu'il a pour lui-même, qui demeure la règle et la mesure de l'amour qu'il a pour son ami. « Et donc il ne s'ensuit pas qu'il aime autrui plus qu'il ne s'aime lui-même ». — Nous verrons plus tard que dans l'amour de charité, à l'égard de Dieu, tout sujet en qui se trouve cet amour doit aimer Dieu plus qu'il ne s'aime lui-même; la raison en sera que la cause ou la source de cet amour est en Dieu. Nous savons d'ailleurs que même dans l'ordre de l'amour naturel, tout être créé aime Dieu plus qu'il ne s'aime lui-même; et cela, parce que tout ce qui se trouve en un être quelconque et motive l'amour qu'il a pour soi,

tout cela vient de Dieu comme de sa cause et de sa source; en telle sorte que c'est parce qu'il s'aime lui-même, et dans la mesure où il s'aime, que tout être créé doit vouloir, de préférence à son bien propre, le bien de Dieu [cf., I p., q. 60, art. 5]. Dans l'amour humain, il peut arriver aussi que l'aimant aime l'aimé plus que lui-même, sacrifiant son bien propre pour procurer le bien de l'aimé, et parfois sacrifiant même sa vie pour le bien de l'aimé. Seulement, dans ce cas, il ne s'agit pas du simple amour d'amitié tel qu'il se trouve entre égaux; il s'agit d'un amour où l'aimé est pour l'aimant, d'une certaine manière, la raison de son être et de sa bonté : d'où il suit que l'aimant se considère comme ne pouvant pas être sans l'être de l'aimé. Il y a aussi qu'on pourra, même dans l'amour de charité, sacrifier tel bien propre, d'ordre inférieur, sans en excepter la vie même corporelle, pour procurer au prochain un bien d'ordre supérieur. Nous pouvons entendre en ce double sens de l'amour humain et de l'amour divin, les sublimes paroles de Polyeucte à sa femme Pauline, qui lui demandait de lui prouver son amour en renonçant au martyre :

Je vous aime,
Beaucoup moins que mon Dieu, mais bien plus que moi-même.

Il est un autre effet qu'on assigne à l'amour; c'est le zèle. Nous allons l'examiner à l'article qui suit.

Article IV.

Si le zèle est un effet de l'amour?

Trois objections veulent prouver que « le zèle n'est pas un effet de l'amour ». — La première arguë de ce que « le zèle est une source de disputes; aussi bien est-il dit dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. III (v. 3) : *puisqu'il y a parmi vous zèle et contention*. Or, la contention répugne à l'amour. Donc, le zèle n'est pas un effet de l'amour ». — La seconde objection observe que « l'objet de l'amour est le bien, qui aime à se com-

muniquer. Or, le zèle répugne à la communication : le propre du zèle, en effet », qui implique une idée de jalousie, « semble être de ne pas souffrir un partage dans l'objet de son amour; auquel sens on dit que les maris sont jaloux de leurs femmes, ne voulant pas les avoir en commun avec d'autres. Donc, le zèle n'est pas un effet de l'amour ». — La troisième objection fait observer que « le zèle n'est pas plus sans haine qu'il n'est sans amour; il est dit, en effet, au psaume LXXII (v. 3) : *J'ai brûlé de zèle contre les méchants*. Donc, il ne doit pas être dit l'effet de l'amour plus que de la haine ».

L'argument *sed contra* est encore ici, comme ce l'était pour l'article précédent, un magnifique texte de « saint Denys », qui « dit, au chapitre IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 10), que *Dieu est appelé Zélote, en raison du grand amour qu'Il a pour tout ce qui est* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « le zèle, en quelque manière qu'on l'entende, provient de l'intensité de l'amour. Il est manifeste, en effet, que plus une vertu se porte avec intensité vers une chose, plus elle repousse avec force tout ce qui lui est contraire ou y répugne. Puis donc que l'amour est *un certain mouvement vers l'aimé*, comme saint Augustin le dit au livre des *Quatre-vingt-trois Questions* (q. 35), l'amour, s'il est intense, cherche à exclure tout ce qui s'oppose à lui. — Toutefois, cela se produit différemment dans l'amour de concupiscence et dans l'amour d'amitié. — Dans l'amour de concupiscence, en effet, celui qui se porte avec intensité vers une chose est mû contre tout ce qui s'oppose à l'obtention ou à la tranquille jouissance de ce qu'il aime. De cette manière, les maris sont dits être animés de zèle pour leurs femmes, de peur que l'admission d'autres hommes ne compromette la jouissance exclusive qu'ils entendent garder pour eux. De même, ceux qui cherchent à exceller sont mus contre ceux qui paraissent exceller, les tenant comme un obstacle à leur propre excellence. Ce zèle est le zèle de la jalousie, dont il est dit, au psaume XXXVI (v. 1) : *N'ambitionnez pas la condition des méchants, et ne jalousez pas ceux qui font l'iniquité*. — L'amour d'amitié, lui, cherche le bien de l'ami. Il s'ensuit que lorsqu'il est intense, il fait l'homme

se porter contre tout ce qui s'oppose au bien de l'ami. En ce sens, quelqu'un est dit avoir du zèle pour son ami, si, lorsqu'il entend ou voit des choses contre le bien de son ami, il s'efforce d'y résister. C'est de cette manière aussi que quelqu'un est dit être animé de zèle pour Dieu, quand il s'efforce de repousser, dans la mesure du possible, ce qui est contre l'honneur ou la volonté de Dieu, selon cette parole du troisième livre des *Rois*, chapitre XIX (v. 14) : *J'ai brûlé de zèle pour le Seigneur des armées;* et, sur le mot de *saint Jean* chapitre II (v. 17) : *Le zèle de votre maison me dévore*, la glose dit qu'*il est dévoré d'un bon zèle, celui qui s'efforce de corriger tout ce qu'il voit de mal, et qui, s'il ne peut pas le faire, le tolère et en gémit* ».

Par où l'on voit que le signe par excellence du véritable amour, c'est le zèle. Un amour que le zèle ne trahit pas est un amour bien faible. Quel que soit l'objet de l'amour, qu'il s'agisse d'un objet que l'on convoite ou d'un ami à qui l'on veut du bien, si l'on demeure indifférent à ce qui touche au bien de cet ami ou à la possession de cet objet, si pouvant s'opposer à ce qui les contrarie, on ne fait rien pour les sauvegarder, si on voit d'un œil complaisant ce qui les attaque ou ce qui travaille à les ruiner, peut-on vraiment parler d'amour? Un tel amour n'est au moins pas bien intense; et de lui on peut répéter le mot de Joad, dans *l'Athalie* de Racine :

La foi qui n'agit pas, est-ce une foi sincère ?

On voit aussi par là qu'il y a loin de la tolérance érigée en dogme absolu par ceux que ne dévore certainement pas le zèle de la maison de Dieu et de sa vérité ou de sa gloire, à la tolérance dont nous parlait saint Thomas à la fin du corps de l'article, laquelle ne tolère le mal contre le bien qu'elle aime que s'il lui est vraiment impossible de le repousser, et qui, même alors, ne s'y résigne qu'à contre-cœur et en gémissant.

L'*ad primum* fait observer que « l'Apôtre parle, en cet endroit, du zèle de la jalousie; lequel cause la contention, non pas contre la chose aimée, mais en faveur de la chose aimée contre ce qui lui fait obstacle ».

L'*ad secundum* précise que « le bien est aimé en tant qu'il peut se communiquer à celui qui aime. Il suit de là que tout ce qui empêche cette communication devient odieux. Et pour autant le zèle est causé par l'amour du bien. Or, il arrive que c'est par manque de bien, que certains petits biens » [on remarquera ce mot d'exquise pitié à l'endroit des biens du monde, même de ceux qu'on y estime les plus grands, comme la jouissance dont parlait l'objection] « ne peuvent pas être possédés intégralement et simultanément par plusieurs »; c'est le propre de tous les biens d'ordre sensible, dès qu'il s'agit de leur possession réelle par le sens du toucher; ils ne souffrent pas de possession multiple et simultanée, sans qu'aussitôt la diminution ou même la destruction s'ensuive. « Et voilà pourquoi l'amour de ces sortes de bien cause le zèle de jalousie. Il n'en va pas de même, en soi, pour les biens qui peuvent être possédés par plusieurs sans souffrir ni diminution ni partage. C'est ainsi que nul ne jalouse autrui pour la connaissance de la vérité, qui peut être connue intégralement par plusieurs; s'il y avait parfois jalousie à ce sujet, ce serait parce qu'un autre excelle davantage en cette connaissance ». Les biens spirituels, par eux-mêmes, ne sauraient exciter aucune jalousie : du côté de l'objet, il n'y a ici aucune raison de jalousie, puisqu'il dépend d'un chacun d'en assurer pour lui l'entière possession; mais précisément parce que du côté du sujet, cette possession peut être diverse, à ce titre le zèle de jalousie peut accidentellement s'y rencontrer.

L'*ad tertium* s'appuie sur la raison invoquée par l'objection et la retourne contre elle. « Cela même, dit saint Thomas, que quelqu'un déteste ce qui s'oppose à l'objet de son amour, procède de l'amour qu'il a pour ce qu'il aime. Et c'est pour cela que le zèle est dit être proprement l'effet de l'amour plutôt que de la haine ».

L'amour unit jusqu'à la compénétration. Il fait sortir de soi l'être qui aime. Il le rend d'une sensibilité extrême pour tout ce qui concerne l'aimé. Mais tout cela est-il pour le bien du sujet qui aime? Ne semble-t-il pas que c'est au contraire pour son mal? Ne vaudrait-il pas mieux ne pas aimer? N'en serait-on pas plus

tranquille, plus heureux, plus parfait? C'est ce que nous devons examiner en nous demandant s'il est vrai que le fruit de l'amour soit une diminution ou une détérioration du sujet qui aime; et c'est ce que se demande saint Thomas, quand il cherche si l'amour est une passion lésive de l'aimant. Tel est l'objet de l'article qui suit.

Article V.

Si l'amour est une passion lésive de l'aimant?

Trois objections veulent prouver que « l'amour est » un sentiment qui blesse le sujet où il se trouve, ou « une passion lésive de l'aimant ». — La première est que « la langueur désigne une certaine atteinte du sujet qui languit. Or, l'amour cause la langueur. Il est dit, en effet, dans le livre des *Cantiques*, chapitre II (v. 5) : *Soutenez-moi avec des fleurs ; fortifiez-moi avec des fruits ; car je languis d'amour*. Donc, l'amour est une passion qui blesse ». — La seconde objection dit que « la liquéfaction est une certaine dissolution. Or, l'amour liquéfie ; il est dit, en effet, au livre des *Cantiques*, ch. V (v. 6) : *Mon âme s'est liquéfiée, quand mon bien-aimé a parlé*. Donc, l'amour dissout ; et, par suite, il corrompt et il fait mal ». — La troisième objection observe que « la ferveur » ou l'ardeur « désigne un certain excès de chaleur, lequel excès est de nature à faire mal » ; c'est ainsi qu'un feu ardent brûle. « Or, la ferveur » ou l'ardeur « est causée par l'amour. Saint Denys, en effet, au chapitre VII de la *Hiérarchie céleste*, note parmi les propriétés qui conviennent à l'amour des séraphins, *le chaud*, *l'intense* et le *surardent*. De même, au livre des *Cantiques*, chapitre VIII (v. 6), il est dit de l'amour : *Ses ardeurs sont des ardeurs de feu, des ardeurs de flamme*. Donc, l'amour est une passion qui lèse et qui détruit ».

L'argument *sed contra* est un autre texte de « saint Denys », qui « dit, au chapitre IV des *Noms Divins* (de s. Th., leç. 9), que *tous les êtres s'aiment d'un amour conservateur*. Donc

l'amour n'est pas une passion qui lèse, mais plutôt qui conserve et qui parfait ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par rappeler la notion essentielle de l'amour, à le prendre comme mouvement de la partie affective de l'âme, en quelque appétit que ce mouvement se trouve, soit dans l'appétit sensible et en faisant abstraction du caractère passionnel de trouble organique qui l'y accompagne, soit dans l'appétit rationnel et volontaire, où il n'a jamais ce caractère de passion au sens trict. C'est, du reste, sous ce jour que nous l'avons considéré au cours de la question actuelle et aussi dans les questions précédentes, comme c'est sous ce jour que nous considérerons tous les autres mouvements de l'appétit, qui ont le caractère de passion au sens strict dans l'appétit sensible. « L'amour », ainsi considéré, « désigne, selon qu'il a été dit plus haut (q. 26, art. 1, 2 ; q. 27, art. 1), une certaine adaptation de la faculté appétitive à un certain bien. Or, rien de ce qui s'adapte à ce qui lui convient n'est lésé ou blessé de ce chef; il est bien plutôt, quand la chose est possible, perfectionné et amélioré. Là où il y aurait lésion ou détérioration, c'est si l'on s'adaptait à une chose qui ne convient pas. Lors donc que l'amour porte sur un bien qui convient, il est dans sa nature de perfectionner et d'améliorer le sujet qui aime ; si, au contraire, il porte sur un bien qui ne convient pas au sujet qui aime, dans ce cas, il blesse et il détériore. C'est pour cela, remarque saint Thomas, que l'homme est souverainement perfectionné et rendu meilleur par l'amour de Dieu, tandis qu'il est blessé et détérioré par l'amour du péché, selon cette parole d'*Osée*, ch. IX (v. 10) : *Ils sont devenus abominables comme l'objet de leur amour* ».

« Et cela soit dit, explique saint Thomas, de l'amour, quant à ce qu'il y a de formel en lui et se tient du côté de l'appétit », ainsi que nous le faisions remarquer au début du corps de l'article. « Car, à considérer ce qu'il y a de matériel dans la passion de l'amour et qui est une certaine immutation corporelle, il arrive que l'amour blesse et fait mal en raison de cette mutation, si elle est excessive ; comme cela arrive aussi dans l'opération du sens et en tout acte des facultés de l'âme qui s'exerce par l'entremise d'une certaine immutation organique et corporelle ». Le trouble

passionnel et organique, inhérent à tout acte de l'appétit sensible, peut parfois, sous le coup d'un amour véhément, alors même que cet amour serait d'abord dans la partie supérieure de l'âme et porterait sur le bien par excellence qui est la possession de Dieu, mais qui rejaillit ensuite sur la partie sensible, causer de véritables bouleversements dans la partie sensible et organique et amener même la dissolution du corps. On cite des exemples de saints et de saintes que l'amour de Dieu a fait mourir. D'une manière plus fréquente et pour un motif moins noble, l'amour humain, surtout l'amour passionnel, produit sur l'organisme des effets analogues. On peut donc dire, à la lettre, de l'amour, qu'il tue et vivifie. Cela est surtout vrai, au sens moral du mot. L'amour vivifie, quand il nous unit à notre vrai bien, notamment à Dieu possédé par la grâce, puis par la gloire. Il tue, au contraire, quand il ravale l'âme au-dessous d'elle-même, la faisant s'attacher d'une manière désordonnée aux biens créés.

Saint Thomas répond, d'une façon globale, « *aux trois objections* qui étaient faites en sens contraire » à celui de notre conclusion, savoir que l'amour, de soi et en tant que mouvement de l'appétit, s'il porte sur le vrai bien du sujet, le perfectionne et le vivifie, — que « l'on peut attribuer à l'amour quatre effets qui se suivent : il fait que le cœur se fond, qu'on se délecte, qu'on languit, qu'on brûle. — Le premier de ces effets est la liquéfaction, qui s'oppose à la congélation. Ce qui est congelé, en effet, est resserré en soi, de telle sorte que rien n'y peut facilement pénétrer. Or, le propre de l'amour est de faire que l'appétit s'adapte au bien qui est aimé, le recevant d'une certaine manière en lui, en telle sorte que l'aimé soit dans l'aimant, ainsi qu'il a été dit (art. 2). Par où l'on voit que la congélation ou la dureté du cœur est une disposition qui répugne à l'amour ». Dire de quelqu'un qu'il est de glace ou qu'il est de marbre, c'est dire, par le fait même, qu'il n'aime pas et semble même incapable d'aimer. « La liquéfaction, au contraire, implique un certain amollissement du cœur qui dispose le cœur à ce que l'aimé puisse y pénétrer et s'y graver », comme le sceau se grave facilement sur la cire amollie. En ce sens, on parlera d'un cœur tendre et

qu'un rien touche ou émeut. — « Il suit de là que si l'aimé est présent et possédé, cette présence cause la délectation et la fruition. Si, au contraire, il est absent, on a deux passions qui s'ensuivent : la tristesse, causée par cette absence ; et c'est ce que signifie la langueur (d'où Cicéron, dans ses *Questions Tusculanes*, livre III [ch. XI], appelle surtout la tristesse du nom de *maladie*); et le désir intense de posséder l'aimé, que signifie la ferveur ou l'ardeur. — Ces quatre effets, remarque saint Thomas, appartiennent à l'amour, pris formellement, selon le rapport de la faculté appétitive à son objet » ; ils se retrouvent donc en toute espèce d'appétit, c'est-à-dire même dans l'appétit volontaire ou rationnel, et non pas seulement dans l'appétit sensible. « Mais dans la passion de l'amour », prise au sens strict, et selon qu'elle se trouve exclusivement dans l'appétit sensible, « on aura des effets proportionnés à ceux que nous venons de dire et qui seront constitués par une immutation organique » ; c'est même au sens physique et organique du mot, qu'on parlera du cœur qui se fond ou qui s'endurcit ; d'un cœur dur ou d'un cœur tendre ; d'un cœur qui se resserre ou qui se dilate ; d'une langueur qui consume ; d'un feu qui dévore ; et tous ces effets physiques, ou ces manifestations d'ordre sensible et organique seront dus à l'amour.

Nous avons étudié dans le détail les divers effets de l'amour. Il est un effet en quelque sorte général et universel qu'on lui attribue aussi, et qu'il nous reste à considérer. Peut-on dire, d'une façon universelle et sans réserve, que l'amour est la cause de tout ce que fait celui qui aime. La réponse à cette dernière question va faire l'objet de l'article qui suit.

Article VI.

Si l'amour est la cause de tout ce que fait celui qui aime?

Trois objections veulent prouver que « l'aimant ne fait pas tout ce qu'il fait en vertu de l'amour ». — La première arguë de ce

que « l'amour est une passion, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 26, art. 2). Or, l'homme ne fait pas tout ce qu'il fait, mû par la passion ; il y a des choses, en effet, qu'il accomplit par choix ; et d'autres, par ignorance, ainsi qu'il est dit au cinquième livre de l'*Éthique* (ch. VIII; de S. Th., leç. 13). Donc l'homme ne fait pas tout ce qu'il fait en vertu de l'amour ». — La seconde objection note que « l'appétit est le principe du mouvement et de l'action, dans tous les animaux, comme on le voit au troisième livre de l'*Ame* (ch. X; de S. Th., leç. 15). Si donc tout ce qu'un homme fait, il le fait par amour, les autres passions de la partie effective seront superflues ». — La troisième objection dit que « rien n'est causé simultanément par des causes contraires. Or, il est des choses qui se font par haine. Donc tout ne se fait pas par amour ».

L'argument *sed contra* est un texte formel de « saint Denys », qui « dit, au chapitre IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 9), que *pour l'amour du bien, tous les êtres qui agissent font ce qu'ils font* ».

Le corps d'article est tout ce qu'il y a de plus simple, et aussi de plus probant. Saint Thomas se contente de rappeler que « tout être qui agit, agit pour une fin, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 1, art. 2). Or, la fin est, pour tout être, le bien qu'il désire et qu'il aime » [cf. ce que nous avons dit, à ce sujet, dans notre précédent volume, à propos de la question 1, art. 4, 5, 6]. « Il s'ensuit manifestement que tout être qui agit, quel que soit cet être, accomplit toutes ses actions, quelles qu'elles soient, en vertu de quelque amour ». — Nous verrons tout à l'heure, expliqué par saint Thomas lui-même, dans son commentaire sur les *Sentences*, ce que contient de merveilleuse doctrine la formule si brève, mais si pleine qu'il vient de nous livrer.

L'*ad primum* précise en termes exprès la remarque faite par nous plusieurs fois au cours de ce traité, savoir que les mouvements affectifs appelés du nom de passions peuvent s'entendre même de l'appétit rationnel où la passion au sens strict n'existe pas. « L'objection, dit saint Thomas, procède de l'amour qui est une passion existant dans l'appétit sensible. Or, nous, nous parlons maintenant de l'amour pris d'une façon commune, selon

qu'il comprend sous lui l'amour intellectuel, rationnel, animal, naturel; c'est ainsi, en effet, que saint Denys parle de l'amour, au chapitre IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 9).

L'*ad secundum* rappelle que « de l'amour, ainsi qu'il a été dit (art. préc., *ad objectiones*: q. 27, art. 4), sont causés le désir, la tristesse, la délectation, et, par suite, toutes les autres passions. Il suit de là que toute action qui procéde d'une passion quelconque, procède aussi de l'amour comme de sa première cause; il s'ensuit aussi que les autres passions ne sont pas superflues, car elles ont la raison de causes prochaines ».

L'*ad tertium* observe que « la haine elle-même est causée par l'amour, ainsi qu'il sera dit bientôt » (q. suiv., art. 2).

Les trois questions que nous venons de voir nous ont appris ce qu'est l'amour, quelles en sont les causes, quels en sont les effets. — Nous ne pouvons mieux résumer la doctrine de ces trois questions, dont la beauté et l'importance souveraine nous sont apparues à chaque pas, qu'en reproduisant un article du Commentaire sur les *Sentences*, livre III, dist. 27, q. 1, art. 1, l'un des plus beaux assurément qu'ait dictés le génie de saint Thomas. — Le voici, dans sa teneur :

« L'amour relève de l'appétit. D'autre part, l'appétit est une faculté passive », en ce sens qu'elle ne produit pas son objet, mais qu'elle est elle-même mise en acte par lui; « c'est ce qui a fait dire à Aristote, que l'appétit meut à titre de moteur mû. Or, tout ce qui est passif » ou potentiel « reçoit sa perfection selon qu'il est *informé* par la forme de son principe actif; et c'est en cela », dans cette informance de la faculté potentielle ou passive par la forme de son principe actif, « que se termine et se repose le mouvement de cette faculté. C'est ainsi que l'intelligence », qui est, elle aussi, dans le sens que nous venons de préciser, une faculté passive, « avant d'être formée par la forme de l'objet intelligible, s'enquiert et est dans le doute; mais, dès qu'elle est informée par cette forme, son enquête cesse, l'intelligence s'y fixe et elle est dite adhérer fermement à son objet. De même, quand la faculté aimante est totalement pénétrée ou imbue de la forme du bien, qui est son objet, elle se complaît en ce bien, et elle adhère

à lui, comme fixée en lui; et alors on dit qu'elle l'aime. D'où il suit que l'amour n'est pas autre chose qu'une certaine transformation de la faculté affective en la chose aimée ».

Voilà donc ce qu'est l'amour pour saint Thomas. C'est une information de l'aimant par l'aimé. Dans l'amour, l'aimé devient la forme de l'aimant. — « Serait-ce donc cela, l'amour »? demandait ici le P. Coconnier dans ses beaux articles sur la charité, publiés par la *Revue Thomiste* (1907, p. 12). « Et comment retrouver, dans cette formule glacée de métaphysique, la flamme dévorante que tous entendent par ce nom, et cette force étrange qui produit de si étranges effets partout où elle est, au ciel comme sur la terre, dans l'homme, dans l'ange et en Dieu même? Il faut avouer que pour les profanes, ces courtes formules de saint Thomas, où il est censé nous livrer les notions essentielles des choses, sont quelque peu déconcertantes, n'éveillent guère l'idée de leur importance et de leur valeur; mais les profanes qui regardent une torpille ou une cartouche de dynamite, soupçonnent-ils davantage la terrible puissance de ces engins? et pourtant le savant, qui en connaît la composition et en calcule la force, voit clairement que l'une peut mettre en pièces cette sorte d'île flottante qu'on appelle un cuirassé, et l'autre faire sauter une maison. Croyez de même que la formule thomiste de l'amour renferme une singulière vertu, et, bien comprise, nous livre le secret des plus grandes choses. — Écoutez plutôt saint Thomas nous expliquer ce qui va suivre de ceci, que, par l'amour, l'aimé est devenu la forme de l'aimant ».

Et le pénétrant commentateur poursuivait, donnant, en effet, la suite de l'article que nous traduisons en ce moment :

« Parce que, dit saint Thomas, tout ce qui devient la forme d'un autre être ne fait plus qu'un avec lui, il s'ensuit que par l'amour l'aimant devient une même chose avec l'aimé qui est la forme de l'aimant. C'est ce qui a fait dire à Aristote, au neuvième livre de l'*Éthique* (ch. IV, n° 5; de S. Th., leç. 9), que l'ami est *un autre soi-même;* et il est dit aussi, dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. VI (v. 17) : *Celui qui adhère à Dieu* » par l'amour, « *est un seul esprit avec Lui*. Or, tout être agit selon que l'exige sa forme, principe de tout acte et règle de

tout effet. Puis donc que le bien qui est aimé », et qui à ce titre est la forme de l'aimant, « a raison de fin, et que la fin est principe dans l'ordre de l'action, comme les premiers principes dans l'ordre de la connaissance », il s'ensuit que la faculté aimante informée par l'aimé imitera dans son action l'intelligence informée par les premières notions qui fournissent les premiers principes. « De même » donc « que l'intelligence formée par les essences des choses, est dirigée, par là, dans la connaissance des principes, qui sont connus du simple fait qu'on perçoit les termes, et ultérieurement dans les divers actes de connaissance qui portent sur les conclusions, connues en vertu des principes; de même, l'aimant dont la faculté affective est informée par le bien lui-même qui a raison de fin, sans que ce soit toujours cependant la raison de fin dernière, est incliné par l'amour à agir selon les exigences de l'aimé; et cet agir devient pour lui, au plus haut point, source de délices, parce qu'il est l'agir qui convient à la forme » qui le constitue lui-même ce qu'il est en tant qu'aimant; « d'où il suit que tout ce que fait l'aimant ou tout ce qu'il souffre pour l'aimé, tout cela lui est délice; et il va s'enflammant toujours davantage pour l'aimé, à mesure que son aimé lui cause toujours plus de nouvelles délices en tout ce qu'il fait ou souffre pour lui. Et de même que le feu ne peut être retenu dans le mouvement qui lui convient en raison et selon l'exigence de sa forme, que par une sorte de violence; de même l'aimant, en ce qui est d'agir selon son amour. Et parce que tout ce qui fait violence attriste, étant en lutte avec le vouloir, de là vient aussi que c'est une peine pour l'aimant d'agir contre l'inclination de son amour, ou seulement en dehors d'elle. D'autre part, agir selon cette inclination, c'est agir selon qu'il convient à l'aimé. Comme, en effet, l'aimant a pris l'aimé à l'instar d'un autre lui-même, il faut que l'aimant gère en quelque sorte la personne de l'aimé en tout ce qui concerne l'aimé »; ce n'est plus lui qui vit, c'est l'aimé qui vit en lui; « et, pour autant, l'aimant se fait en quelque sorte le serviteur de l'aimé, ne tirant plus sa règle que de ce qui touche ou concerne son aimé. D'où il suit qu'on a tout dit de l'amour, quand on l'a défini *l'union affectuelle qui transforme l'aimant en l'aimé* ».

Après avoir cité cette page, le P. Coconnier ajoutait : « On a dit de ce passage, qu'on ne saurait peut-être trouver de l'amour une explication plus profonde et plus belle — *Nulla fortasse profundior simul et elegantior explicatio hujus animi affectus quem amorem dicimus inveniri potest* (P. Schiffini, S. J., *de Virtutibus infusis*, p. 353). — Je me garderai bien d'y contredire; mais personne ne contestera non plus, je pense, que cette petite définition de l'amour donnée par saint Thomas : *L'amour est une information de la volonté aimante par l'objet aimé*, soit, pour qui la comprend, digne de son génie et digne de l'amour ».

On aura remarqué le rôle que joue, dans cette explication de l'amour, la comparaison établie entre l'acte de l'intelligence et l'acte de la volonté, ou l'acte de la faculté de connaître et l'acte de la faculté d'aimer. Saint Thomas y appuie excellemment dans un chapitre de la *Somme contre les Gentils* (liv. IV, ch. XIX), que le P. Coconnier n'hésite pas à traiter de « magnifique ». — « Ce qui est aimé, disait le saint Docteur, n'est pas seulement dans l'intelligence de l'aimant; il est aussi dans sa volonté » ou dans son cœur; « mais non de la même manière : il est dans l'intelligence, selon son image ou sa ressemblance spécifique; il est dans la volonté, comme le terme du mouvement est dans le principe de ce mouvement, proportionné et adapté à ce terme » : l'amour sera donc la proportion ou l'adaptation au bien qui est aimé, existant dans le sujet qui aime, causée en lui par l'aimé et devenant dans l'aimant le principe d'agir en faveur de l'aimé, dont saint Thomas nous a expliqué et détaillé les merveilleux effets.

« A la différence de l'acte de l'intelligence, disait le P. Coconnier, commentant ces paroles, l'acte de la volonté n'est pas, de soi, représentatif, mais un mouvement, un effort, une tendance, une inclination, un transport d'âme vers l'aimable, comme il est, sous un autre aspect, un attrait, une impulsion, une sollicitation, un entraînement : car c'est une action en partie double, œuvre de l'aimable qui sollicite et de la volonté qui se rend, de l'aimable qui attire et de la volonté qui s'approche, de l'aimable qui appelle et de la volonté qui répond, une attirance tout en-

semble et un élan, — ou, mieux encore, selon la signification étymologique profonde de cet admirable mot, une *complaisance* de la volonté, déterminée par la *plaisance* de l'objet ».

Et voilà bien le mot que nous avait dit saint Thomas et qui, à lui seul, traduit tout l'amour : une *complaisance*. C'est cette complaisance qui sera le principe de tout dans le mouvement de l'aimant vers l'aimé, comme c'est la *spécification* de l'intelligence par l'image spécifique de l'objet, qui sera le principe de tout dans l'ordre de la connaissance. Elle est elle-même tout l'amour : si elle est profonde, l'amour est intense; si elle est légère et toute de surface, l'amour est faible. Et, d'autre part, selon le degré ou l'intensité de l'amour, toute la vie d'un être se modifie et se transforme (Cf. ce que nous avions dit plus haut, dans notre précédent volume, au sujet de l'intention et de la fruition (q. 11 et q. 12).

Nous avons dit que l'amour est la cause première de tout dans l'ordre de la vie affective et active; mais il n'est pas la cause unique. A côté, et en dépendance de ce sentiment ou de ce mouvement de l'appétit, il en est d'autres que nous connaissons déjà d'une façon générale, et que nous devons maintenant étudier dans le détail. — Le premier de tous, et le plus rapproché de l'amour, par mode de contraire, c'est la haine.

Son étude va faire l'objet de la question suivante.

QUESTION XXIX.

DE LA HAINE.

Cette question comprend six articles :

1° Si la cause et l'objet de la haine est le mal?
2° Si la haine est causée par l'amour?
3° Si la haine est plus forte que l'amour?
4° Si quelqu'un peut se haïr lui-même?
5° Si quelqu'un peut avoir en haine la vérité?
6° Si une chose peut être prise en haine d'une façon universelle?

De ces six articles, les trois premiers considèrent la haine en elle-même; les trois autres, certaines impossibilités, apparentes ou réelles, de haine. — En elle-même, la haine est étudiée, d'abord, d'une façon absolue (art. 1); puis, dans ses rapports avec l'amour (art. 2, 3). — La haine sera connue en elle-même, quand nous en saurons la cause et l'objet. C'est ce que nous allons étudier à l'article premier.

Article Premier.

Si la cause et l'objet de la haine est le mal?

Trois objections veulent prouver que « l'objet et la cause de la haine n'est pas le mal ». — La première est que « tout ce qui est, en tant que tel, est un bien. Si donc l'objet de la haine est le mal, il s'ensuit qu'aucune chose ne pourra être prise en haine, mais seulement le manque d'une chose; ce qui est manifestement faux ». — La seconde objection dit que « haïr le mal est

chose louable; et c'est pour cela qu'il est dit de certains, au second livre des *Machabées*, ch. III (v. 1), comme une chose à leur louange, que *les lois étaient fidèlement gardées à cause de la piété du pontife Onias et des esprits qui avaient en haine le mal*. Si donc le mal seul est objet de la haine, il s'ensuit que toute haine est louable; ce qui est encore manifestement faux ». — La troisième objection observe qu' « une même chose ne peut pas être en même temps bonne et mauvaise. Or, une même chose peut être pour les uns objet d'amour et pour les autres objet de haine. Donc, la haine n'a pas seulement pour objet le mal, mais aussi le bien ».

L'argument *sed contra* dit que « la haine est le contraire de l'amour. Or, l'objet de l'amour est le bien, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 26, art. 1; q. 27, art. 1). Donc, l'objet de la haine est le mal ».

Au corps de l'article, saint Thomas, voulant nous montrer la vraie nature de la haine, et son véritable objet ou sa véritable cause, dans l'appétit qui suit la connaissance, existant dans le sujet où il se trouve, considère d'abord la nature et l'objet ou la cause de la haine dans l'appétit naturel. Il nous avertit d'ailleurs que ce procédé est rationnel; car « l'appétit naturel dérivant d'une certaine perception, bien qu'elle ne soit pas dans le sujet où se trouve l'appétit, il semble qu'une même raison est celle de l'inclination de l'appétit naturel et celle de l'appétit animal, guidée par la perception du sujet où cet appétit se trouve, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 26, art. 1). — Or, dans l'appétit naturel, nous voyons manifestement ceci que si tout être a une inclination ou une aptitude à ce qui lui convient, inclination qui constitue l'amour naturel; pareillement, pour ce qui s'oppose à lui et le gâte, il a une répugnance naturelle qui constitue la haine naturelle. Il s'ensuit que, de même, dans l'appétit animal ou intellectuel, l'amour est une certaine inclination de l'appétit vers ce qui est perçu comme s'harmonisant avec le sujet; et la haine, une répugnance de l'appétit pour ce qui est perçu comme contraire et nuisible ». Dans les deux cas, le mot que nous venons de traduire par *inclination* et *répugnance*, est, dans la langue de saint Thomas, *consonantia* et *dissonantia*, *consonance* et

dissonance. Aucun autre ne peut mieux rendre, semble-t-il, l'idée qu'exprimait le mot souligné par nous à la fin de la question précédente, et qui était le mot *complaisance*, quand il s'agit de traduire ce qu'est l'amour, non pas seulement dans les natures douées de connaissance, auxquelles seules le mot de complaisance peut convenir, mais universellement en tout être qui est. C'est qu'en effet la consonance est dans l'être naturel qui agit selon l'inclination aveugle de sa nature, ce qu'est la complaisance dans l'être qui connaît. Elle aussi parle d'harmonie ou de correspondance entre l'objet qui convient et le sujet qui a besoin; seulement, cette harmonie existe dans le sujet en vertu même de son être, au lieu de n'exister en lui qu'après un acte de connaissance et en vertu de cet acte. Mais dans un cas non moins que dans l'autre, c'est toujours un rapport entre deux biens qui s'harmonisent. — Et cela même nous donne la vraie notion du rapport contraire. Il ne sera rien autre que le contraire de cette harmonie ou de cette consonance. Il sera un rapport de dissonance fondé sur ce que deux biens en présence ne s'harmonisent pas et se nuisent même, soit que ce rapport soit naturel, soit qu'il résulte d'un acte de connaissance intervenu entre ces deux biens. Or, de même que le rapport de consonance ou d'harmonie entraîne nécessairement l'idée de ce qui convient; de même, le rapport de dissonance entraîne l'idée de ce qui répugne et nuit. « D'autre part, si tout ce qui convient a raison de bien, en tant que tel; pareillement, tout ce qui répugne, a, en tant que tel, raison de mal » : le bien, en effet, pour tout être, est ce qui lui convient; le mal, ce qui lui répugne. « Il s'ensuit qu'au même titre où le bien est l'objet de l'amour, le mal est l'objet de la haine ». Et l'on voit aussi ce qu'il faut entendre par ce *mal*. Toutefois, nous le verrons mieux encore par la lecture des réponses aux objections.

L'*ad primum* accorde que « l'être, en tant que tel, n'a pas raison d'hostile ou d'opposé, mais plutôt de correspondant et d'harmonieux; car toutes choses conviennent dans l'être. Mais ce qui est, en tant qu'il est tel être déterminé, a raison d'hostile ou d'opposé par rapport à un autre être déterminé ». Si tous les êtres qui sont conviennent dans le fait d'être, ils diffèrent dans

le mode d'être. Chacun a son mode d'être spécial ou individuel ; et, par le côté où ils diffèrent, ils peuvent s'opposer l'un à l'autre. Le bien de l'un peut être le mal de l'autre ; et inversement. L'être que l'un a et qu'il est de son devoir de promouvoir, peut s'opposer à l'être de son voisin et au bien de cet être. Pour autant, le bien lui-même, ou ce qui est, deviendra un véritable mal ; et, par suite, chose de nature à provoquer la haine. « C'est à ce titre qu'un être devient pour un autre objet de haine, et a raison de mal, non sans doute en lui-même, mais par rapport à un autre ».

L'*ad secundum* précise encore cette notion du mal. « De même, dit-il, qu'une chose est quelquefois perçue comme un bien, qui n'est pas un vrai bien ; pareillement, une chose est perçue comme un mal, qui n'est pas un vrai mal. Et de là vient que parfois ni la haine du mal ni l'amour du bien ne sont chose bonne ». — Il s'agit là, manifestement, du bien et du mal moral. Le bien et le mal moral ne concordent pas nécessairement avec le bien ou le mal physique. Le bien ou le mal physique sont ce qui convient ou disconvient à un appétit, quel que soit cet appétit et où qu'il se trouve. Le bien et le mal moral ne se disent que par rapport à la raison. Et, en fait, ils ne se trouvent que dans les sujets où il peut y avoir lutte entre des appétits subordonnés : tel, l'homme, en raison de sa double nature sensible et raisonnable ; tel, aussi, l'ange, par rapport à l'ordre surnaturel [cf., pour ce dernier point, I p., q. 63, art. 2 ; et, pour l'homme, dans notre précédent volume, q. 18 et suivantes].

L'*ad tertium* explique qu' « une même chose peut être objet d'amour et objet de haine pour des êtres divers, dans l'ordre de l'appétit naturel, selon qu'une même chose convient à la nature de l'un et répugne à la nature de l'autre ; c'est ainsi que le chaud convient au feu et répugne à l'eau. Dans l'ordre de l'appétit animal » ou qui suit une connaissance existant dans le sujet où il se trouve, une même chose pourra être objet d'amour et objet de haine, « selon qu'elle est perçue par l'un sous la raison de bien, et par l'autre sous la raison de mal ».

Si donc la haine est possible, c'est parce qu'il peut y avoir lutte ou opposition entre ce qui constitue le bien respectif des divers

êtres. Par où l'on voit que la haine suppose nécessairement la division. L'unité et la haine s'opposent irréductiblement. Mais où la division commence et dans la mesure où elle s'accuse, pourvu toutefois qu'elle n'aille pas jusqu'à la diversité et qu'elle suppose encore quelque chose de commun ou des points de contact, la haine devient possible et peut grandir indéfiniment, selon le degré de lésion, réelle ou apparente, que le bien de l'un peut causer au bien opposé et incompatible de l'autre. En telle sorte que l'objet et la cause de la haine est toujours un certain bien, mais qui se trouve avoir raison de mal par rapport au sujet où se trouve la haine. Et de même que l'amour est une *complaisance* ou une *consonance*, motivée et causée par la plaisance ou le bien correspondant existant dans l'objet; de même, la haine ou la détestation est une *dissonance* ou une *déplaisance*, résultant du caractère du bien discordant ou déplaisant qui existe dans l'objet. — S'il en est ainsi, comment devons-nous concevoir les rapports de la haine et de l'amour? Est-il vrai de dire que la haine est causée par l'amour? Se pourrait-il qu'elle fût plus forte et l'emportât sur lui? C'est ce que nous allons considérer dans les deux articles qui suivent. — D'abord,

Article II.

Si la haine est causée par l'amour?

Trois objections veulent prouver que « l'amour n'est pas cause de la haine ». — La première dit que « *les choses qui se divisent à titre de choses opposées, coexistent naturellement,* ainsi qu'il est marqué au livre des *Prédicaments* (ch. x, n. 3, 5). Or, l'amour et la haine, parce qu'ils sont contraires, se divisent à titre de choses opposées. Donc, ils sont naturellement ensemble; et, par suite, l'amour ne peut pas être cause de la haine » : il faut qu'ils soient indépendants l'un de l'autre, causés tous deux par autre chose qui les domine. — La seconde objection insiste dans le même sens. « Un contraire, dit-elle, n'est pas cause de son contraire. Or, l'amour et la haine sont contraires. Donc, l'amour n'est pas cause de la haine ». — La troisième objection fait observer

que « ce qui vient après n'est pas cause de ce qui vient avant. Or, la haine vient avant l'amour, semble-t-il; car la haine implique l'éloignement du mal; et l'amour, l'approche vers le bien. Donc, l'amour n'est pas cause de la haine ».

L'argument *sed contra* en appelle à l'autorité de « saint Augustin », qui « dit, au livre XIV de la *Cité de Dieu* (ch. VII), que toutes les affections sont causées par l'amour. Puis donc que la haine est une certaine affection de l'âme », c'est-à-dire un quelque chose qui se trouve dans sa partie affective, « il s'ensuit qu'elle est causée par l'amour ».

Au corps de l'article, saint Thomas part de la notion que nous avons donnée de l'amour et de la haine. « Ainsi qu'il a été dit (art. préc.), l'amour consiste dans une certaine convenance » ou adaptation « de l'aimant à l'aimé; et la haine, dans une certaine répugnance ou dissonance. Or, en tout être, il faut considérer ce qui lui convient, avant de considérer ce qui lui répugne : si, en effet, une chose répugne à une autre, c'est parce qu'elle est de nature à gâter ou à empêcher ce qui lui convient. C'est donc de la nature même de ce qui convient, que dépend essentiellement la nature de ce qui répugne. « Il s'ensuit nécessairement que l'amour précède la haine; et que rien n'est détesté ou haï que parce qu'il est contraire au bien qui est aimé. C'est pour cela que toute détestation ou toute haine est causée par l'amour ». On ne hait que parce que l'on aime. Si on n'aimait pas, on ne haïrait pas. C'est parce qu'on s'aime soi-même et qu'on se veut du bien, qu'on hait tout ce qui s'oppose au bien que l'on se veut. De même, c'est parce qu'on aime son ami et qu'on lui veut du bien, qu'on déteste et que l'on hait tout ce qui s'oppose au bien de cet ami. L'amour est la raison même, toute la raison de la détestation et de la haine.

L'*ad primum*, que Cajétan nous recommande de retenir avec le plus grand soin, explique les divers modes dont plusieurs choses qui sont divisées l'une de l'autre sont opposées entre elles. — « Parmi les choses qui se divisent ainsi et sont opposées entre elles, il en est qui coexistent naturellement et dans la réalité et selon la raison : telles deux espèces d'animaux, ou deux espèces de couleur » : le genre animal ne se peut comprendre sans l'animal et sans l'homme; ni le genre couleur, sans le blanc

et le noir; et, d'autre part, le blanc et le noir, ou l'homme et l'animal coexistent indépendamment l'un de l'autre. — « D'autres sont ensemble au point de vue de la raison; mais, dans la réalité, l'une précède l'autre et la cause; comme on peut le voir dans les espèces des nombres, des figures géométriques et des mouvements » : le nombre deux se dit par rapport au nombre trois, comme le nombre trois se dit par rapport au nombre deux : l'un ne s'entend pas sans qu'on entende l'autre; mais, dans la réalité, le nombre deux précède le nombre trois, et il contribue à le causer. — « D'autres, enfin, ne sont ensemble » ou sur le même pied, « ni dans la réalité, ni selon la raison; comme, par exemple, la substance et l'accident : dans la réalité, en effet, la substance est cause de l'accident [cf., à ce sujet, l'exposé lumineux de saint Thomas, dans la Première Partie, q. 77, art. 5]; et, selon la raison, l'être se dit de la substance avant de se dire de l'accident; car on ne l'attribue à l'accident qu'autant qu'il est dans la substance » : pour définir l'accident, dans la mesure où l'accident peut être défini, il faut faire intervenir la substance. — Parmi ces divers modes de division et d'opposition, le premier seul exclut toute possibilité de causalité et de dépendance. Or, ce n'est pas à ce mode-là que se rattache l'opposition de l'amour et de la haine. « L'amour et la haine sont naturellement ensemble » et se correspondent à titre égal, « au point de vue de la raison, mais non dans la réalité. Rien n'empêche donc que l'amour soit cause de la haine ».

L'*ad secundum* répond que « l'amour et la haine sont contraires, quand ils portent sur le même objet. Mais, s'ils portent sur des choses contraires, ils ne sont pas contraires, mais » corrélatifs et « se suivant l'un l'autre : la raison, en effet, est la même qui fait qu'une chose est aimée et que son contraire est détesté. Et c'est ainsi que l'amour d'une chose est cause que son contraire est haï ».

L'*ad tertium* dit que « dans l'ordre d'exécution, on commence par s'éloigner d'un terme avant de s'approcher de l'autre. Mais, dans l'ordre d'intention, c'est l'inverse; car, on s'éloigne d'un terme *pour* s'approcher de l'autre. Et parce que le mouvement de l'appétit appartient à l'ordre d'intention plutôt qu'à l'ordre

d'exécution, de là vient que l'amour précède la haine : tous deux, en effet, sont des mouvements de l'appétit ».

La haine présuppose toujours l'amour; elle n'existerait jamais sans lui. — Mais lequel des deux est le plus fort : est-ce l'amour, ou est-ce la haine? C'est ce que nous devons maintenant examiner, et tel est l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si la haine est plus forte que l'amour?

Trois objections veulent prouver que « la haine est plus forte que l'amour ». — La première arguë d'une parole de « saint Augustin », qui « dit, au livre des *Quatre-vingt-trois Questions* (q. I) : *Il n'est personne qui ne fuie la douleur plus qu'il ne cherche le plaisir*. Or, fuir la douleur appartient à la haine, comme rechercher le plaisir appartient à l'amour. Donc, la haine est plus forte que l'amour ». — La seconde objection remarque que « le plus faible est vaincu par le plus fort. Or, l'amour est vaincu par la haine : il en est ainsi quand l'amour se change en haine. Donc, la haine est plus forte que l'amour ». — La troisième objection dit que « les affections de l'âme se manifestent par leurs effets. Or, l'homme s'applique plus à repousser ce qu'il hait qu'à rechercher ce qu'il aime; et c'est ainsi que même les bêtes s'abstiennent de ce qui leur plaît, par peur des coups, comme saint Augustin en fait la remarque, au début du livre des *Quatre-vingt-trois Questions* (q. I). Donc, la haine est plus forte que l'amour ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce que « le bien est plus fort que le mal, parce que *le mal n'agit qu'en vertu du bien*, comme le dit saint Denys, au chapitre IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 16). Or, la haine et l'amour diffèrent selon la différence du bien et du mal. Donc, l'amour est plus fort que la haine ».

Au corps de l'article, saint Thomas part de ce principe qu' « il est impossible que l'effet soit plus fort que la cause », puisqu'il

n'est rien dans l'effet, qui n'y soit en vertu de la cause. « Or, toute haine procède d'un certain amour, comme de sa cause, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. préc.). Donc, il est impossible que la haine soit plus forte que l'amour, d'une façon pure et simple ». C'est là une sorte d'argument négatif, prouvant par l'impossible. « Mais il faut aller plus loin et dire que l'amour, d'une façon pure et simple, est plus fort que la haine. C'est qu'en effet, toute chose se meut vers la fin avec plus de force que vers ce qui est ordonné à la fin », puisqu'elle se meut vers la fin pour elle-même, et vers ce qui est ordonné à la fin en raison de la fin. « Or, le mouvement qui consiste à s'éloigner du mal est ordonné à l'obtention du bien, comme à sa fin. Il s'ensuit qu'à parler d'une façon pure et simple, le mouvement de l'âme vers le bien », qui est le mouvement de l'amour, « est plus fort que le mouvement à l'endroit du mal », qui est le mouvement de la haine.

« Toutefois, continue saint Thomas, il arrive que la haine paraît plus forte que l'amour; et cela, pour deux raisons. — D'abord, parce que la haine se sent plus que l'amour. Comme, en effet, la perception du sens consiste dans une certaine immutation de l'organe, quand une fois l'immutation a eu lieu, la sensation est moindre qu'au moment où l'immutation se produit. De là vient que la chaleur de la fièvre sexte, bien qu'elle soit plus grande, se sent moins que celle de la fièvre tierce; parce que la chaleur de la fièvre sexte s'est déjà changée en habitude et est devenue comme naturelle. C'est pour cela aussi que l'amour se sent davantage en l'absence de l'aimé, selon que le remarque saint Augustin, au dixième livre de *la Trinité* (ch. XII), disant que *l'amour se sent moins quand il n'est pas révélé par le besoin*. Et voilà pourquoi la répugnance de ce que l'on haït provoque un sentiment plus vif que la convenance de ce que l'on aime » : l'opposition irrite en quelque sorte et rend plus aiguë la puissance de sentir. — « Une seconde raison est que l'on ne compare pas la haine à l'amour qui lui correspond. C'est qu'en effet il y a des amours divers, en grandeur ou en faiblesse, selon la diversité des biens; et à ces amours divers correspondent des haines opposées. Il s'ensuit que la haine qui correspond à un plus grand amour mouvra plus que ne meut un amour moindre ».

« Et par là, dit saint Thomas, se trouve résolue *l'objection première*. Car l'amour du plaisir est moindre que l'amour qui a pour objet la conservation de son être, auquel correspond la fuite de la douleur. Et voilà pourquoi on fuit la douleur plus qu'on ne recherche le plaisir ». — Il importe de noter l'observation si fine et si juste que vient de formuler saint Thomas à la fin du corps de l'article et à l'*ad primum*. Toute haine correspond à un certain amour; et tel qui semble incapable de haine, qui même se fait une gloire de cette impuissance, n'ayant que des paroles de tranquille sérénité en présence du mal qui soulève d'indignation et de colère l'âme et le cœur des saints, s'échappera en paroles d'une vivacité inouïe, ira même parfois jusqu'aux voies de fait, parce qu'on lui aura manqué d'égards ou qu'on n'admirera qu'imparfaitement à son gré ce qui le touche et ce qu'il aime.

L'*ad secundum* répond dans le même sens. « Jamais la haine ne vaincrait l'amour, si ce n'était en raison d'un amour plus grand auquel la haine correspond. C'est ainsi que l'homme s'aime lui-même plus qu'il n'aime son ami », toutes choses égales d'ailleurs, c'est-à-dire quand les biens mis en présence et qu'il s'agit de sacrifier sont du même ordre; « et parce qu'il s'aime lui-même davantage, de là vient qu'il en arrive à détester son ami quand celui-ci lui devient contraire ».

L'*ad tertium* observe que « si l'on s'applique avec plus d'ardeur à repousser ce qui déplaît, c'est parce qu'on le sent davantage », ainsi qu'il a été expliqué au corps de l'article.

Il est essentiel à l'amour de l'emporter sur la haine; car toute haine est commandée par l'amour. Cependant, il est des haines qui l'emportent sur l'amour; mais c'est précisément parce qu'elles sont commandées par un amour plus véhément et plus fort. Car il peut y avoir une infinité d'amours selon la diversité des biens et des natures; et à chacun de ces amours correspond une haine proportionnée. Lors donc qu'il s'agit de comparer l'amour et la haine, c'est par rapport aux mêmes biens et dans le même ordre qu'il les faut comparer. La comparaison, ainsi établie, montrera infailliblement que toute grande haine a pour cause un plus

grand amour; et si l'amour est juste, s'il est noble, s'il est saint, plus la haine qui lui correspond sera grande, plus cette haine sera elle-même digne d'admiration et de louange. — Nous savons ce qu'est la haine et quels sont ses rapports avec l'amour. Nous devons maintenant examiner certains sujets spéciaux qui semblent plus ou moins compatibles ou incompatibles avec la haine. Saint Thomas en précise trois : soi-même; la vérité; certaines natures. Nous allons les étudier successivement. — D'abord, si l'on peut se haïr soi-même. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si quelqu'un peut se haïr soi-même?

Trois objections veulent prouver que « l'on peut se haïr soi-même ». — La première est la parole du « psaume x » (v. 6), où il est « dit : *Celui qui aime l'iniquité, hait son âme.* Or, il en est beaucoup qui aiment l'iniquité. Donc, il en est beaucoup qui se haïssent eux-mêmes ». — La seconde objection observe que « nous haïssons celui à qui nous voulons et faisons du mal. Or, parfois on se veut et on se fait du mal à soi-même; tels, par exemple, ceux qui se donnent la mort. Donc, il en est qui se haïssent eux-mêmes ». — La troisième objection cite un mot de « Boèce », qui « dit, au second livre *de la Consolation* (prose v), que l'*avarice rend les hommes odieux;* d'où l'on peut inférer que tout homme hait celui qui est avare. Or, il en est qui sont avares. Donc, il est des hommes qui se haïssent eux-mêmes ».

L'argument *sed contra* est le mot formel de « l'Apôtre », qui « dit, *aux Éphésiens*, ch. v (v. 29), que *personne jamais n'a eu de la haine pour sa propre chair* ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare qu' « il est impossible que quelqu'un, à considérer la chose en soi, se haïsse lui-même. C'est qu'en effet, tout être recherche naturellement son bien, et nul ne peut se vouloir quelque chose sinon sous la raison de bien; car *le mal échappe à tout vouloir*, comme le dit saint Denys, au chapitre IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 22). Or,

aimer quelqu'un, c'est lui vouloir du bien, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 26, art. 4). Il s'ensuit que tout être s'aime nécessairement lui-même, et qu'il est impossible que quelqu'un se haïsse, à prendre la chose en soi. — Toutefois, d'une manière accidentelle, il arrive que quelqu'un se hait lui-même. Et cela, sous un double rapport. — D'abord, en raison du bien qu'il se veut. Il arrive, en effet, que parfois le bien que l'on se veut n'est qu'un bien apparent et se trouve en réalité être un mal. A ce titre, celui qui se veut un tel bien, se veut en réalité du mal; et, pour autant, il se hait lui-même. — En second lieu », on peut se haïr soi-même accidentellement, « en raison de soi-même » que l'on aime et « à qui l'on veut du bien. C'est qu'en effet, explique divinement saint Thomas, tout être est surtout cela même qu'il y a de principal en lui : auquel titre on dit être fait par la cité ce que le roi fait, comme si le roi était la cité tout entière. Il est donc manifeste que l'homme est surtout sa partie spirituelle »; car on ne saurait mettre en doute que l'esprit est ce qu'il y a de principal dans l'homme. « Or », poursuit saint Thomas, et combien tristement vraie est son observation, « il en est », parmi les hommes, « qui estiment être surtout ce qui en eux a trait à la nature corporelle et sensible. Il s'ensuit qu'ils s'aiment selon ce qu'ils croient être, mais ils se haïssent selon ce qu'ils sont véritablement, tandis qu'ils veulent ce qui est contraire à la raison ». Ils s'aiment comme des animaux plus ou moins grossiers ou plus ou moins polis et raffinés, selon le degré de ce qu'ils appellent la civilisation et la culture, à prendre ces mots dans leur sens purement extérieur; mais ils se haïssent *comme hommes*. Quelle grande parole! et quelle clarté ne projette-t-elle pas sur la pauvre vie humaine.

Saint Thomas conclut : « C'est de l'une et de l'autre de ces manières que celui qui aime l'iniquité, non seulement hait son âme, mais se hait encore lui-même. — Et, par là, se trouve résolue *la première objection* ». — On remarquera ici que le pire ennemi de lui-même est celui qui se hait *comme enfant de Dieu*, c'est-à-dire au point de vue des biens de la foi. Et, par contre, celui-là s'aime vraiment qui se veut à lui-même les biens surnaturels, au mépris, s'il le faut, de tout ce que les sens ou même

la seule raison exigent. Nous aurons à expliquer tout cela, plus tard, dans le traité de la charité.

L'*ad secundum* répond que « nul ne se veut et ne se fait du mal, si ce n'est pour autant que ce mal lui apparaît sous une raison de bien », non sans doute, toujours, de bien moral, mais au moins de bien physique. « Car, même ceux qui se donnent la mort, perçoivent ce qui est le fait de mourir, sous une raison de bien, pour autant, par exemple, qu'il constitue la fin d'une misère ou d'une douleur ».

L'*ad tertium* donne une double réponse, au sujet de l'avare. — La première consiste à dire, en supposant, comme le voulait l'objection, que tout homme, sans exception, déteste celui qui est avare, « que l'avare déteste quelque chose qui est en lui; mais il ne s'ensuit pas pour cela qu'il se déteste lui-même; et c'est ainsi que le malade déteste sa maladie, précisément en vertu de l'amour qu'il se porte. — On peut dire aussi », et c'est une seconde réponse, « que l'avarice rend odieux par rapport aux autres, mais non par rapport à soi. Bien plus, elle a pour cause l'amour désordonné qu'on a pour soi, lequel amour fait qu'on se veut les biens temporels plus que de raison ».

Il n'est aucun être, ni, par suite, aucun homme, qui se haïsse lui-même, pour se haïr, ou voulant se haïr; car il n'est aucun être qui puisse se vouloir du mal directement. Mais l'homme peut se haïr lui-même indirectement, en ce sens qu'il peut se vouloir tel bien qui sera pour lui un vrai mal. — Peut-il, l'homme, haïr la vérité? Nous devons maintenant examiner ce nouveau point de doctrine; et saint Thomas le va faire en un article qui est un joyau de vivante métaphysique.

Article V.

S'il est possible que quelqu'un ait en haine la vérité?

Trois objections veulent prouver qu' « il n'est personne qui puisse avoir en haine la vérité ». — La première, qui motivera la belle argumentation du corps de l'article, dit que « le bien, l'être

et le vrai sont une même chose. Or, nul ne peut avoir en haine la bonté. Donc, nul ne peut avoir en haine la vérité ». — La seconde objection rappelle que « *tous les hommes désirent naturellement savoir*, ainsi qu'il est dit au commencement de *la Métaphysique* (liv. I, ch. 1, n. 1 ; de S. Th., leç. 1). Or, la science ne porte que sur le vrai. Donc, la vérité est désirée et aimée naturellement. D'autre part, ce qui est naturel demeure toujours. Donc, nul ne peut avoir en haine la vérité ». — La troisième objection cite une autre parole d' « Aristote », qui « dit, au second livre de *la Rhétorique* (ch. IV, n. 27), que *les hommes aiment ceux qui sont francs*. Or, ceci ne peut être qu'en raison de la vérité. Donc, l'homme aime naturellement la vérité ; et, par suite, il ne peut pas l'avoir en haine. »

L'argument *sed contra* est un texte fort expressif de l'« apôtre » saint Paul, qui « dit, *aux Galates*, ch. IV (v. 16) : *Suis-je devenu votre ennemi, parce que je vous ai dit la vérité?* »

Au corps de l'article, saint Thomas, comme nous l'avons déjà noté, nous donne une superbe page de métaphysique et de morale transcendante. « Le bien, nous dit-il, et le vrai et l'être sont une même réalité, mais qui diffère d'aspect. Le bien, en effet, a raison d'aimable, chose que l'être et le vrai n'ont pas ; car le bien se définit *ce que tout être aime et désire*. Il suit de là que le bien, sous sa raison de bien, ne peut être objet de haine, ni en général, ni en particulier. Quant à l'être et au vrai, ils ne peuvent pas non plus être objet de haine, en général ou pris d'une façon universelle ; car », nous l'avons vu, « la cause de la haine est la dissonance, tandis que la convenance est cause de l'amour : or, l'être et le vrai », pris en général, « sont communs à toutes choses » : toutes choses qui sont, conviennent en ce qu'elles sont ; et comme tout ce qui est, en tant qu'il est, est vrai, toutes choses conviennent, de ce chef, dans le fait qu'elles sont vraies. « Mais, en particulier, rien n'empêche que certain être et que certain vrai soit objet de haine, pour autant qu'il a raison de contraire et d'opposé ; c'est qu'en effet la contrariété et la répugnance ne s'opposent pas à la raison d'être et à la raison de vrai, comme elles s'opposent à la raison de bien » : l'être et le vrai, même en tant que tels, peuvent avoir la raison de contraire et

de répugnant, dans le rapport des divers êtres entre eux; le bien, en tant que tel, ne le peut pas, pour si particulier et si déterminé qu'on le suppose : un bien particulier, si déterminé soit-il, ne peut, s'il garde la raison de bien, avoir raison de contraire et de répugnant; pour qu'il ait cette raison, il faut qu'il cesse d'être lui-même, c'est-à-dire d'avoir la raison de bien, et qu'il revête la raison de mal; l'être, au contraire, et le vrai, peuvent, pris en particulier, avoir la raison d'opposé, sans perdre leur raison de vrai et d'être.

Il se pourra donc qu'un certain vrai ou une certaine vérité soient objet de haine, bien que la vérité ou le vrai en général ne puissent jamais être haïs. Il en sera ainsi toutes les fois qu'un certain vrai ou une certaine vérité revêtiront le caractère d'opposé ou de contraire. — « Or, c'est d'une triple manière que quelque vrai particulier peut répugner ou s'opposer comme chose contraire au bien que l'on aime. — D'abord, selon que la vérité est dans les choses comme dans sa cause et dans sa source. A ce titre, l'homme haïra parfois une vérité, en tant qu'il voudrait que ce qui est vrai ne fût pas vrai » : telle chose est; l'homme voudrait qu'elle ne fût pas; pour autant, il déteste la vérité qui consiste à dire que cette chose est. — « D'une autre manière, une vérité particulière peut avoir raison de contraire et d'opposé au bien que l'on aime, selon que la vérité est dans la connaissance ou dans l'esprit de l'homme lui-même, et y devient un obstacle à la poursuite du bien qu'il désire. C'est ainsi que d'aucuns voudraient ne pas connaître la vérité de la foi, pour pécher librement, selon cette parole qui leur est prêtée, dans le livre de *Job*, ch. XXI (v. 14) : *De la science de vos voies, nous n'en voulons pas.* — Une autre manière dont une vérité particulière peut devenir objet de haine, comme chose contraire et qui répugne, c'est en tant qu'elle se trouve dans l'intelligence d'un autre. Si, par exemple, quelqu'un désire que son péché demeure caché, il hait que quelqu'un connaisse la vérité sur ce péché. C'est en ce sens que saint Augustin disait au dixième livre de ses *Confessions* (ch. XXIII), que *les hommes aiment la vérité, quand elle éclaire; ils la détestent, quand elle accuse* ».

« Et par là, ajoute saint Thomas, *la première objection* se

trouve résolue ». Cette solution constitue le corps même de l'article.

L'*ad secundum* accorde que « connaître la vérité, en soi, est chose aimable; et c'est pour cela que saint Augustin dit que les hommes l'*aiment quand elle éclaire*. Mais, d'une façon accidentelle, la connaissance de la vérité peut devenir objet de haine, en tant qu'elle devient un obstacle dans la poursuite du bien que l'on désire ».

L'*ad tertium* dit que précisément « si les hommes aiment ceux qui sont francs, c'est parce qu'ils aiment, en soi, à connaître la vérité, que les hommes qui ne sont pas francs ne manifestent pas ».

Ainsi donc, de soi et à ne prendre que la vérité sous sa raison de vérité, tous les hommes l'aimeraient. Il n'est personne qui pût la haïr, car il est naturel à l'homme d'aimer à connaître la vérité : c'est là son bien par excellence. Mais, pour des raisons particulières et d'à-côté, il arrive qu'en certains cas l'homme n'aime pas la vérité. Et c'est toutes les fois que cette vérité le contrarie dans ce qu'il aime : soit qu'elle porte sur une chose qu'il voudrait ne pas être; soit que la connaissance qu'elle lui donne le tourmente dans ses mauvais projets; soit parce que la connaissance qu'elle donne aux autres lui est odieuse. — Retenons bien ces trois modes dont l'homme peut prendre en haine la vérité. Ils projettent une vive lumière, non seulement sur la conduite particulière des hommes dans leur vie privée, mais aussi sur les procédés et les conclusions de ceux-là mêmes qui aiment le plus à s'autoriser de la critique et de la science dans les controverses orales ou écrites soutenues en public, notamment quand il s'agit de choses religieuses, scripturaires, historiques, philosophiques, théologiques.

Un dernier point que nous devons examiner, au sujet de la haine, c'est de savoir si une chose peut être haïe d'une façon universelle ou si la haine ne porte que sur le particulier et le circonstancié. — La portée de la question nous apparaîtra d'elle-même en lisant le texte de saint Thomas dans l'article qui suit.

Article VI.

Si quelque chose peut être tenue en haine d'une façon universelle?

Trois objections veulent prouver que « la haine ne peut pas porter sur une chose d'une façon universelle » ou en raison d'elle-même, mais seulement en raison de telle circonstance particulière qui la rend accidentellement odieuse. — La première est que « la haine », prise au sens strict de passion, « est une passion de l'appétit sensible, qui est mû par la connaissance sensible. Or, le sens ne s'élève pas à saisir l'universel. Donc, la haine ne peut pas porter sur quelque chose d'une façon universelle ». — La seconde objection dit que « la haine est causée par quelque dissonance, laquelle répugne à la raison de chose commune. Or, la raison de chose commune rentre dans la raison d'universel. Donc, la haine ne peut pas porter sur quelque chose d'une façon universelle ». — La troisième objection rappelle que « l'objet de la haine est le mal. Or, *le mal est dans les choses et non dans l'esprit*, comme il est dit au sixième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 4; Did., liv. V, ch. IV, n. 1). Puis donc que l'universel est seulement dans l'esprit, dont le propre est d'abstraire l'universel du particulier, il semble que la haine ne peut pas avoir pour objet quelque chose d'une façon universelle ».

L'argument *sed contra* cite une parole très profonde d'Aristote, qui semble bien avoir motivé le présent article. « Aristote dit, au second livre de sa *Rhétorique* (ch. VI, n. 31), que *la colère a toujours pour objet le particulier ; mais la haine porte aussi sur le général ; tout homme, en effet, déteste* » non pas seulement tel voleur et tel calomniateur en particulier, mais « *le voleur et le calomniateur* », en tant que tels, ou en général.

Au corps de l'article, saint Thomas commence par nous avertir qu' « il arrive qu'on parle de l'universel d'une double manière : d'abord, selon son caractère ou sa note d'universel ; et ensuite, selon la nature à laquelle on attribue ce caractère ou cette note d'universel : autre, en effet, est la considération de l'homme

universel », c'est-à-dire de l'*espèce* qui est l'homme ; « et autre, la considération de l'homme en tant qu'homme », ou de l'individu homme, que l'on considère, non selon ses caractères individuels, mais selon les caractères spécifiques qui lui sont communs avec tous les autres hommes. — « Si l'on prend l'universel au premier sens, il n'est aucune puissance de la partie sensible, ni puissance de connaître, ni puissance d'aimer, qui puisse atteindre l'universel : cet universel, en effet, s'obtient par l'abstraction de la matière individuelle où plongent les racines de toute puissance sensitive ». Seule, la puissance intellectuelle peut atteindre cet universel. Il constitue même son objet direct et proportionné. — Mais si aucune puissance d'ordre sensible ne peut atteindre l'universel ainsi entendu, « toutefois, les puissances d'ordre sensible, tant les puissances de connaître que les puissances d'aimer, peuvent se porter sur une chose d'une façon universelle. C'est ainsi que nous disons que l'objet de la vue est la couleur, en raison même de son genre de couleur, non pas que la vue connaisse la couleur sous son caractère universel », ou à l'état d'abstraction, « mais parce que si la couleur a de pouvoir être saisie par le sens de la vue, ce n'est pas en tant que telle couleur » (sans quoi la vue ne pourrait saisir que cette couleur), « mais en tant que couleur, d'une façon pure et simple. — Ainsi donc, la haine, même selon qu'elle se trouve dans la partie sensible, peut avoir pour objet quelque chose d'une façon universelle » ou sous sa raison commune et en général ; « et cela, parce que c'est en vertu de sa nature qu'il a en commun avec d'autres, qu'un être déterminé peut s'opposer à l'animal, et non pas seulement en raison de quelque particularité individuelle : tel, par exemple, le loup par rapport à la brebis ; aussi bien », ce n'est pas seulement tel loup en particulier et en raison de tels traits individuels, « c'est le loup en général », ou le loup en tant que tel et en raison même de sa nature, « que la brebis déteste ». — Il n'en est pas de même pour la colère, ainsi que le notait Aristote dans le texte de l'argument *sed contra*. « La colère est toujours causée par quelque circonstance particulière, parce qu'elle suppose un acte qui nous a blessé, et les actes portent sur le singulier. C'est pour cela qu'Aristote dit », rappelle de nouveau saint Thomas,

« que *la colère a toujours pour objet une chose particulière, tandis que la haine peut porter sur une chose d'une façon universelle* ». On n'est jamais en colère contre une chose ou contre quelqu'un, sinon pour un fait très particulier qui nous sera survenu en une circonstance très déterminée. On peut, au contraire, haïr certaines choses ou certains êtres, en raison même de leur nature, et sans qu'individuellement nous ayons eu à en souffrir : telle, par exemple, la répulsion instinctive que nous inspire le serpent, ou tout autre animal, qui, par sa nature même, nous déplaît. Et même dans nos rapports avec nos semblables, nous disons, dans un sens moins absolu, mais très réel, qu'il est certaines *natures,* c'est-à-dire certains états généraux ou certaines manières d'être au physique et au moral, qui ont le don de nous déplaire, de nous inspirer une sorte d'antipathie instinctive et irraisonnée. — Saint Thomas ajoute, en finissant, que « la haine selon qu'elle se trouve dans la partie intellectuelle, dès là qu'elle suit la connaissance universelle de l'intelligence, peut atteindre l'universel en quelque sens qu'on l'entende ».

L'*ad primum* répond que « le sens ne perçoit pas l'universel sous sa raison d'universel », ou selon qu'il est à l'état d'abstraction ; « mais il saisit des choses ou des êtres en qui se trouve le caractère ou la note de l'universalité » ; et c'est le propre de tous les êtres qui communiquent dans une même nature.

L'*ad secundum* accorde que « ce qui est commun à tous ne peut pas être une raison de haine » ; c'est bien plutôt une raison d'amour ; « mais rien n'empêche qu'une chose commune à plusieurs constitue une dissonance par rapport à d'autres et leur devienne, du même coup, un objet de détestation ou de haine ».

L'*ad tertium* observe que « l'objection porte sur l'universel sous sa raison d'universel ; et nous accordons qu'à ce titre il ne tombe pas sous la perception des sens ni sous l'action de l'appétit sensible ».

Nous avons dit ce qu'est la haine et comment elle est possible. Elle dépend essentiellement de l'amour et en suit toutes les lois, par mode d'opposition et de contraste. C'est le premier sentiment que l'amour éveille dans un cœur qu'il possède, mis en regard

de tout ce qui s'oppose au bien qui constitue son objet et sa vie. — Mais ce sentiment n'est pas le seul. Il en est d'autres qui naissent de l'amour, même en regard du bien qui le fait vivre Ces sentiments seront tout autres selon qu'il s'agit d'un bien absent et non possédé encore, ou du bien réellement présent. — Par rapport au bien absent, le premier sentiment causé par l'amour est, nous le savons, le désir ou la concupiscence. C'est de lui que nous allons nous occuper maintenant; et tel est l'objet de la question suivante.

QUESTION XXX.

DE LA CONCUPISCENCE.

Cette question comprend quatre articles :

1° Si la concupiscence se trouve seulement dans l'appétit sensible?
2° Si la concupiscence est une passion spéciale?
3° S'il y a des concupiscences naturelles et d'autres non naturelles?
4° Si la concupiscence est infinie?

Comme nous l'allons voir par la lecture de ces articles, il s'agira surtout ici du désir selon qu'il se trouve dans l'appétit sensible (art. 1), au sujet duquel on s'enquerra de son caractère spécifique (art. 2) et de ses rapports avec la raison (art. 3, 4). — D'abord, du genre de désir dont il s'agit. C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si la concupiscence est seulement dans l'appétit sensible?

Trois objections veulent prouver que « la concupiscence n'est pas seulement dans l'appétit sensible ». — La première arguë de ce qu' « il y a une concupiscence de la sagesse, selon qu'il est dit au livre de *la Sagesse*, chapitre v (v. 21) : *La concupiscence de la sagesse conduit au royaume éternel.* Or, l'appétit sensible ne peut pas porter sur la sagesse. Donc, la concupiscence n'est pas seulement dans l'appétit sensible ». — La seconde objection dit que « le désir des commandements de Dieu n'est pas dans l'appétit sensible; bien plus, l'Apôtre dit *aux Romains*, chapitre vii (v. 18) : *Le bien n'habite pas en moi, c'est-à-dire dans ma chair.* Or, le

désir des commandements de Dieu tombe sous la concupiscence, selon cette parole du psaume CXVIII (v. 20) : *Mon âme a convoité de désirer vos justifications.* Donc, la concupiscence n'est pas seulement dans l'appétit sensible ». — La troisième objection fait observer que « toute puissance a comme objet de concupiscence son bien propre. Donc, la concupiscence est en chaque puissance de l'âme et non pas seulement dans l'appétit sensible ».

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Jean Damascène », qui « dit (*de la Foi orthodoxe*, liv. II, ch. XII) que *l'appétit non rationnel qui obéit à la raison et peut être persuadé par elle, se divise en concupiscence et colère. C'est là la partie irrationnelle de l'âme, passive et appétitive.* Donc, la concupiscence est dans l'appétit sensible ».

Au corps de l'article, saint Thomas prend pour point de départ la définition de la concupiscence donnée par Aristote. « Aristote », en effet, « dit, au premier livre de *la Rhétorique* (ch. XI, n. 5), que *la concupiscence est l'appétit de ce qui plaît.* Or, il y a une double sorte de plaisir, ainsi qu'il sera dit plus loin (q. 31, art. 3, 4) : l'un qui se trouve dans le bien intelligible, qui est le bien de la raison ; l'autre qui est dans le bien d'ordre sensible. La première sorte de plaisir semble n'appartenir qu'à l'âme seule. La seconde appartient à l'âme et au corps, parce que le sens est une faculté qui existe dans un organe corporel; et de là vient que le bien sensible est le bien du composé », c'est-à-dire de l'âme et du corps tout ensemble ou formant un tout. « Or, c'est d'un tel plaisir, ayant trait tout ensemble et à l'âme et au corps, que la concupiscence semble être l'appétit », ou la recherche et le désir; « comme le nom même de *concupiscence* l'indique » : ce mot, en effet, marque le fait de *désirer ensemble.* « Il s'ensuit que la concupiscence, à proprement parler, se trouve dans l'appétit sensible, et dans la partie concupiscible, qui tire d'elle son nom ». — S'il ne s'agissait que du désir en général, nous n'aurions garde de le limiter à l'appétit sensible; car le désir ayant pour objet ce qui plaît, la partie supérieure de l'âme où nous verrons que se trouvent les plus nobles plaisirs, a ses désirs à elle. Mais le désir sous la forme de mouvement complexe ayant trait à l'âme et au corps, ne peut se trouver que dans l'appétit sensible; et même,

s'il s'agit du seul désir, non mélangé de crainte, c'est dans l'appétit concupiscible seul que nous devons le placer.

L'*ad primum* répond que « l'appétit de la sagesse ou des autres biens spirituels est quelquefois appelé du nom de concupiscence, soit en raison d'une certaine similitude, soit à cause de l'intensité du désir dans la partie supérieure de l'âme, d'où provient un rejaillissement dans l'appétit inférieur, en telle sorte que cet appétit inférieur, lui aussi, à sa manière, tend au bien spirituel, avec l'appétit supérieur, si bien que le corps lui-même se met au service des choses spirituelles; auquel sens il est dit, dans le psaume LXXXIII (v. 3) : *Mon cœur et ma chair ont exulté dans le Dieu vivant* ». — Il eut été difficile de mieux justifier l'application du mot concupiscence, de nature à étonner d'abord, aux choses de l'âme spirituelle. A vrai dire cependant, on réserve ce mot pour les choses de l'appétit sensible, ainsi qu'il a été dit.

L'*ad secundum* précise excellemment la différence à établir entre le désir et la concupiscence. « Le désir semble appartenir plutôt, et cela dans son sens propre, non pas seulement à l'appétit inférieur, mais aussi à l'appétit supérieur. Il n'implique pas, en effet, une certaine consociation dans l'appétit, comme la concupiscence, mais un simple mouvement vers la chose désirée ».

L'*ad tertium* dit qu' « il appartient à chaque puissance de l'âme de désirer son bien propre, d'un désir naturel, qui ne suit pas une connaissance » existant dans le sujet. « Mais désirer le bien, d'un mouvement de l'appétit animal, qui suit la connaissance, n'appartient qu'à la seule puissance appétitive [cf. sur cette différence des deux appétits, I p., q. 80, art. 1]. Quant à désirer une chose sous la raison de bien qui plaît dans l'ordre sensible, ce qui constitue, à proprement parler, l'acte de concupiscence, c'est le propre de la puissance concupiscible ».

La concupiscence, sous sa raison propre de concupiscence, ou de mouvement de l'appétit vers un bien sensible, destiné à satisfaire le corps et l'âme tout ensemble, ne se trouve que dans l'appétit sensible. — Mais, quelle est, dans cet appétit sensible, la raison de ce mouvement? S'y trouve-t-il à titre de mouvement distinct et spécial; ou bien est-ce quelque chose qui est commun à

tous les mouvements de l'appétit sensible? D'un mot, la concupiscence, au sens précis que nous avons dit, est-elle une passion spéciale parmi les diverses passions de l'âme? — C'est ce que nous devons maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si la concupiscence est une passion spéciale?

Trois objections veulent prouver que « la concupiscence n'est pas une passion spéciale de la puissance » ou de l'appétit « concupiscible ». — La première arguë de ce que « les passions se distinguent en raison des objets. Or, l'objet du concupiscible est ce qui plaît dans l'ordre sensible; et c'est là aussi l'objet de la concupiscence, d'après Aristote, au premier livre de *la Rhétorique* (ch. XI, n. 5). Donc, la concupiscence n'est pas une passion spéciale dans le concupiscible ». — La seconde objection cite un texte de « saint Augustin », qui « dit, au livre des *Quatre-vingt-trois Questions* (q. XXXIII), que *la cupidité est l'amour des choses qui passent:* d'où il suit qu'elle ne se distingue pas de l'amour. Or, toutes les passions qui sont des passions spéciales, se distinguent les unes des autres. Donc, la concupiscence n'est pas une passion spéciale dans le concupiscible ». — La troisième objection doit être notée avec un soin particulier. Elle nous vaudra une réponse très importante. Elle argumente comme il suit. « A chaque passion du concupiscible s'oppose une certaine autre passion spéciale dans ce même appétit, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 23, art. 4). Or, à la concupiscence ne s'oppose aucune autre passion spéciale dans le concupiscible. Saint Jean Damascène dit, en effet (au second livre de *la Foi orthodoxe*, ch. XII), que *le bien attendu constitue la concupiscence: et le bien présent, la joie: de même, le mal attendu, la crainte: et le mal présent, la tristesse.* D'où il semble que la crainte s'oppose à la concupiscence, comme la tristesse s'oppose à la joie. Puis donc que la crainte n'est pas dans le concupiscible, mais dans l'irascible, il s'ensuit que la concupiscence n'est pas une passion spéciale dans le concupiscible ».

L'argument *sed contra* se contente de faire observer que « la concupiscence procède de l'amour et tend au plaisir, lesquels sont des passions du concupiscible. Donc, elle se distingue des autres passions du concupiscible, à titre de passion spéciale ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « le bien qui plaît dans l'ordre sensible, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. préc.; et q. 23, art. 1), constitue l'objet commun du concupiscible. Il s'ensuit que les diverses passions du concupiscible se distingueront selon les différences de cet objet. — Or, la différence de l'objet peut se considérer soit en raison de la nature de cet objet, soit en raison de la diversité de son action. — La diversité de l'objet, principe d'action, qui se tire de la nature de cet objet, constitue la diversité matérielle des passions »; et c'est ainsi que les plaisirs sensuels, ou les richesses, ou les honneurs, constitueront des espèces d'amours matériellement différentes : ce sera toujours la passion de l'amour, spécifiquement la même, au point de vue formel de la passion de l'amour; mais on aura autant de passions d'amour différentes, matériellement parlant, qu'on aura d'objets matériels spécifiquement différents. — « La diversité, au contraire, qui se tire de la vertu active » propre à l'objet, « constitue la différence formelle des passions, selon que les passions diffèrent spécifiquement entre elles [cf. q. 23, art. 4]. — Or, la raison de vertu motrice qui est dans la fin ou dans le bien » objet de l'appétit, « est tout autre, selon que cet objet est réellement présent, ou selon qu'il est absent : car, selon qu'il est présent, il fait qu'on se repose en lui; et selon qu'il est absent, il fait qu'on se meut vers lui. — De là vient que l'objet de nature à plaire dans l'ordre sensible, selon qu'il s'adapte d'une certaine manière l'appétit et se le rend conforme », le transformant en lui, ainsi que nous l'avons expliqué (q. 26, 27, 28), « cause l'amour; selon qu'étant absent, il l'attire à lui, il cause la concupiscence; selon que, présent, il le fait se reposer en lui, il cause la délectation. — Et donc la concupiscence est une passion qui diffère spécifiquement », sous la raison propre de passion, « de l'amour et de la délectation. — Quant au fait de convoiter tel objet agréable ou tel autre, ceci » ne constitue pas des passions spécifiquement différentes, au point de vue de la pas-

sion en soi, mais seulement, dans l'ordre de l'espèce de passion qui est la concupiscence, cela « donne des concupiscences numériques distinctes » : concupiscence de l'or, concupiscence de la table, concupiscence du jeu, et autres choses semblables. Toutefois, à considérer la passion de la concupiscence en elle-même, nous pourrons, d'une certaine manière, la considérer comme un genre qui aura sous lui des espèces distinctes, selon la nature de l'objet physique convoité. A ce titre, les diverses concupiscences dont nous parlions tantôt et qui ne constituent que des différences numériques par rapport au genre passion, constitueront des différences spécifiques dans le genre concupiscence. Cf. ce que nous avons dit plus haut, à la suite de la question 23 et de la question 25.

L'*ad primum* répond que « le bien sensible qui plaît n'est pas l'objet de la concupiscence, pris » en tant que tel ou « sous sa raison absolue » de bien sensible qui plaît ; « c'est sous la raison de bien absent ; de même que le sensible sous sa raison de passé, est l'objet de la mémoire. — C'est qu'en effet, remarque saint Thomas, ces conditions particulières diversifient l'espèce des passions ou même des puissances de la partie sensible de l'âme qui a pour objet le particulier ». — Il semblerait, d'après cette dernière remarque, que nous ne pourrions pas appliquer aux mouvements de l'appétit rationnel les mêmes divisions spécifiques assignées aux mouvements de l'appétit sensible. Mais il n'est pas nécessaire de donner à la réflexion faite ici par saint Thomas une telle portée : elle s'applique directement, dans sa pensée, aux « particularités » qui distinguent les facultés sensibles : telles la raison de *passé* pour la mémoire [cf. I p., q. 78, art. 4], ou la raison d'*ardu* pour l'appétit irascible, d'où résulte une distinction même générique parmi les passions de l'âme [cf. q. 23, art. 1], chose qui évidemment ne se retrouve pas dans les mouvements ou les actes de la volonté.

L'*ad secundum* fournit une double explication du texte de saint Augustin que citait l'objection. — La première consiste à dire que « cette attribution » par laquelle saint Augustin dit de la cupidité qu'elle est l'amour des choses qui passent, « est une attribution affirmant la cause, non une attribution affirmant

l'essence : la cupidité, en effet, n'est pas, en soi, un amour; mais elle est un effet de l'amour. — On peut dire aussi, et c'est la seconde réponse, que saint Augustin prend le mot cupidité dans un sens large, pour tout mouvement de l'appétit qui porte sur un bien futur; auquel titre la cupidité comprend sous soi l'amour et l'espoir » non moins que le désir proprement dit.

L'*ad tertium* nous avertit que « la passion qui s'oppose directement à la concupiscence demeure innomée »; et pourtant elle existe, « ayant au mal le rapport que la concupiscence a au bien » : de même que la concupiscence ou le désir est le mouvement de l'appétit vers le bien absent; de même, cette autre passion, qui n'a pas reçu de nom spécial, mais qu'on pourrait désigner par les mots d'aversion ou de fuite, est le mouvement de l'appétit qui s'éloigne d'un mal encore absent, dont le voisinage cependant importune. « Mais, ajoute saint Thomas, parce que cette passion a pour objet le mal absent, comme la crainte, on la désigne quelquefois par ce dernier mot; tout comme la cupidité ou la convoitise le cède quelquefois à l'espoir. C'est qu'en effet, on considère comme peu de chose ou comme n'étant pas, un bien ou un mal de peu d'importance; et voilà pourquoi tout mouvement de l'appétit ayant pour objet le bien ou le mal à venir, est appelé du nom d'espoir ou de crainte, ces deux passions ayant pour objet le bien ou le mal à venir », qui se présentent avec la raison ou le caractère de difficile et d' « ardu ». — Cette réponse de saint Thomas nous permet de saisir et d'apprécier les multiples nuances du langage humain en ce qui touche aux passions ou aux sentiments affectifs. Elle nous permet aussi de rendre à chacun des termes qui expriment nos divers sentiments, leur sens propre et tout à fait exact. — Nous pouvons encore, à la lumière de cette réponse, expliquer pourquoi saint Thomas n'a pas de question spéciale pour la passion qui s'oppose à la concupiscence et dont il vient de nous dire qu'elle reste innomée, à cause de l'importance relative de son objet. De même, pour la concupiscence dont il s'agit dans la question présente. La part que lui fait saint Thomas est assez restreinte dans le traité des passions, comparée à la place qu'il fait à plusieurs autres. La raison en est que cette passion est complétée par la passion de l'irascible

appelée l'espoir; et aussi, qu'elle est seulement une passion intermédiaire, commandée d'un côté par l'amour qui la cause, de l'autre par la délectation qui est sa fin. Sa connaissance est donc subordonnée à la connaissance de l'amour et de la délectation.

Nous savons ce qu'est la concupiscence prise au sens propre; et quel est son caractère spécifique ou distinctif, parmi les diverses passions de l'âme. — Il est encore deux points que nous devons examiner à son sujet. Le premier porte sur une certaine différence qui peut exister dans la concupiscence elle-même, en raison de son objet; l'autre, sur une propriété qui affecte la concupiscence en raison de cette différence. — Le premier point va faire l'objet de l'article qui suit.

Article III.

S'il existe des concupiscences naturelles et des concupiscences non naturelles?

Ces deux mots « naturelles » et « non naturelles » appliqués pour désigner des variétés de concupiscences, peuvent se rapprocher des mêmes mots, rencontrés plus haut (q. 2, art. 2), au sujet des richesses. Et nous pourrions, en un certain sens, substituer, au mot « non naturelles », le mot « artificielles » qui se disait en effet des richesses non naturelles. — Trois objections veulent prouver que « parmi les concupiscences, il n'en est pas qui soient naturelles et d'autres non naturelles » ou artificielles. — La première est que « la concupiscence appartient à l'appétit animal » ou sensible, « ainsi qu'il a été dit (art. 1, *ad 3um*). Or, l'appétit naturel se divise contre l'appétit animal. Donc, il n'est pas de concupiscence qui soit naturelle ». — La seconde objection remarque que « la diversité matérielle ne fait pas la diversité spécifique, mais seulement la diversité numérique; laquelle diversité numérique échappe à toute considération scientifique. Or, s'il est des concupiscences naturelles et des concupiscences non naturelles, elles ne diffèrent qu'en raison des divers objets concupiscibles; laquelle différence est purement matérielle et numérique. Donc, il n'y a pas à diviser les concupiscences en natu-

relles et non naturelles ». — La troisième objection dit que « la raison se divise contre la nature, ainsi qu'on le voit au second livre des *Physiques* (ch. v, n. 2; de S. Th., leç. 8). Si donc, dans l'homme, il y a quelque concupiscence naturelle, il faut qu'elle soit d'ordre rationnel. Or, cela ne peut pas être; car la concupiscence, étant une passion, appartient à l'appétit sensible et non à la volonté qui est l'appétit de la raison. Donc, il n'y a pas des concupiscences qui soient non naturelles ».

L'argument *sed contra* en appelle à « Aristote », qui, « au troisième livre de l'*Éthique* (ch. XI, n. 1, 2; de S. Th., leç. 20), et au premier livre de la *Rhétorique* (ch. XI, n. 5), affirme qu'il y a des concupiscences naturelles et des concupiscences non naturelles ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la concupiscence, ainsi qu'il a été dit (art. 1), est l'appétit du bien qui plaît. Or, c'est d'une double manière qu'une chose plaît. Ou bien, parce qu'elle est en harmonie avec la nature de l'animal, comme le manger, le boire, et autres choses de ce genre; et la concupiscence de cette sorte de choses est appelée naturelle. Ou bien, parce qu'elle convient à l'animal, en raison de la connaissance; comme si quelqu'un perçoit une chose, l'estimant bonne et convenable pour lui, et que par suite, il y trouve du plaisir. La concupiscence de ces sortes d'objets, est appelée non naturelle et porte plutôt le nom de cupidité. — Les premières de ces concupiscences, ou les concupiscences naturelles, sont communes aux hommes et aux autres animaux, parce que pour les uns et pour les autres, il y a des choses qui conviennent et qui sont chose agréable à leur nature; et, de même, en ces sortes de concupiscences tous les hommes conviennent; aussi bien, Aristote, au troisième livre de l'*Éthique* (endroit précité), les appelle *communes* et *nécessaires*. — Mais les secondes concupiscences sont le propre des hommes, à qui il appartient en propre de se former des objets sous la raison de chose bonne et qui convient, en plus de ce que la nature demande; c'est pourquoi Aristote, au premier livre de la *Rhétorique* (endroit précité), appelle les premières concupiscences *irrationnelles*, et les secondes *accompagnées de raison* »; non pas qu'elles soient toujours raisonnables,

au sens moral du mot, mais parce que la raison, qu'elle soit droite ou désordonnée, y a une certaine part. « Et parce que les divers hommes raisonnent diversement, voilà pourquoi les secondes concupiscences sont appelées aussi, au troisième livre de l'*Ethique* (endroit précité), *propres* et *surajoutées*, en tant qu'elles s'ajoutent aux concupiscences naturelles ». — Nous voyons, par là, que les concupiscences naturelles désignent les mouvements de l'appétit sensible qui ont pour objet le bien de la nature sensible tel que la nature sensible elle-même, dirigée par la connaissance du même ordre, savoir la connaissance sensible, le postule et le demande; tandis que les concupiscences non naturelles désignent les mouvements de l'appétit sensible qui ont pour objet le bien d'ordre sensible perçu ou estimé comme tel sous un certain influx de la raison.

L'*ad primum* précise la remarque même que nous venons de faire. « Cela même, dit-il, qui est l'objet de l'appétit naturel, peut aussi être l'objet de l'appétit animal, quand la connaissance sensible l'a perçu. Et, à ce titre, la nourriture, la boisson, et autres choses de ce genre, qui sont désirées naturellement, peuvent être objet de concupiscence naturelle ».

L'*ad secundum* dit que « la diversité des concupiscences naturelles et non naturelles, n'est pas seulement matérielle; elle est aussi, d'une certaine manière, formelle, en tant qu'elle procède d'une diversité dans l'objet qui agit. C'est qu'en effet, l'objet de l'appétit est le bien perçu. D'où il suit que la diversité de la perception fait partie de la diversité du principe qui agit : selon qu'une chose est perçue comme bonne, d'une manière absolue » et sans qu'intervienne la délibération ou la réflexion, « on a la connaissance qui cause les concupiscences naturelles, qu'Aristote appelle, dans sa *Rhétorique* (endroit précité), *étrangères à la raison;* et selon qu'elle est perçue comme telle en vertu d'une délibération, on a les concupiscences non naturelles, appelées pour ce motif, dans la *Rhétorique*, *accompagnées de raison* ».

L'*ad tertium* formule, de nouveau, un point de doctrine qu'il importe de noter dans l'enseignement péripatéticien et thomiste; savoir que « dans l'homme, il n'y a pas seulement la raison universelle, qui relève de la partie intellective; mais aussi la raison

particulière, qui se trouve dans la partie sensible » et qui s'appelle la *cogitative*, « ainsi qu'il a été dit dans la Première Partie » (q. 78, art. 4; q. 81, art. 3); cette raison est la seule qui soit en vigueur dans l'enfant, jusqu'à l'âge qu'on appelle précisément l'âge de raison, parce qu'il est celui où l'enfant commence à user de la raison universelle. « Selon cette raison particulière, la concupiscence qui est accompagnée de raison peut se trouver dans la partie sensible. — Il y a aussi, ajoute saint Thomas, que l'appétit sensible peut être mû par la raison universelle, avec l'entremise de l'imagination particulière ».

Il y a donc des concupiscences naturelles, ou des mouvements de l'appétit sensible vers un bien sensible non possédé encore, que la perception de ces biens produit instinctivement, nécessairement et en tout être sensible doué de la même nature; et des concupiscences non naturelles, ou des mouvements de l'appétit sensible vers un bien sensible non possédé encore, que l'être sensible ne poursuit pas en vertu seulement de la connaissance sensible, produisant des mouvements de l'appétit sensible nécessaires et identiques en tous ceux qui ont cette même nature sensible, mais en vertu d'une certaine connaissance individuelle ou personnelle qui fait que le sujet se crée à lui-même les biens qu'il recherche, ces biens n'ayant raison de bien que pour lui et non nécessairement pour les autres qui ont cependant avec lui une même nature. Ces secondes concupiscences, où existe un certain influx de la raison, ne se trouvent que dans l'homme. — Il s'agit de savoir, étant donnée cette distinction, si nous avons le droit de parler de concupiscence infinie. C'est l'objet de l'article suivant.

Article IV.

Si la concupiscence est infinie ?

Trois objections veulent prouver que « la concupiscence n'est pas infinie ». — La première arguë de ce que « l'objet de la concupiscence est le bien, qui a raison de fin. Or, qui parle d'infini exclut la fin, comme il est dit au second livre des *Méta-*

physiques (de S. Th., leç. 4; Did., Ia, ch. II, n. 9). Donc, la concupiscence ne peut pas être infinie ». — La seconde objection dit que « la concupiscence porte sur le bien qui convient » au sujet, « puisqu'elle a pour cause l'amour. D'autre part, l'infini, dès là qu'il est sans proportion, ne saurait être ce qui convient » ou s'harmonise au sujet. « Donc, la concupiscence ne peut pas être infinie ». — La troisième objection fait remarquer qu' « on ne passe pas l'infini; d'où il suit qu'on n'arrive jamais, là, à un dernier. Or, le sujet de la concupiscence n'éprouve de plaisir que s'il arrive à un terme. Donc, si la concupiscence était infinie, il s'ensuit qu'il n'y aurait jamais de délectation » ou de plaisir.

L'argument *sed contra* est une parole formelle d' « Aristote », qui « dit, au premier livre de sa *Politique* (ch. III, n. 19; de S. Th., leç. 8), que *la concupiscence étant infinie, il est une infinité de choses que les hommes désirent* ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par rappeler la doctrine de l'article précédent; d'où il inférera une double conclusion. — « Ainsi qu'il a été dit, il y a une double concupiscence : l'une naturelle; l'autre non naturelle. — Si donc il s'agit de la concupiscence naturelle, elle ne peut pas être infinie en acte. Elle porte, en effet, sur ce que la nature exige. Or, la nature tend toujours à quelque chose de fini et de déterminé. Aussi bien ne voit-on jamais l'homme désirer un mets ou une potion infinis. Cependant, de même qu'il arrive qu'il y ait dans la nature l'infini en puissance, par mode de succession; de même, la concupiscence dont il s'agit peut aussi être infinie d'une façon successive : en ce sens qu'après avoir une fois pris de la nourriture, on peut, de nouveau, une autre fois, désirer en prendre encore; et pareillement pour tout autre chose que la nature requiert. La raison est que ces sortes de biens corporels, quand ils viennent, ne demeurent pas toujours, mais sont transitoires. Et c'est pour cela que Notre-Seigneur disait à la Samaritaine, en saint Jean, ch. IV (v. 13) : *Celui qui boira de cette eau, aura soif de nouveau.* — Mais la concupiscence non naturelle est infinie, au sens complet. Elle suit, en effet, la raison, ainsi qu'il a été dit (art. préc.). Or, le propre de la raison est de procéder à l'infini. Et de là vient que celui qui désire les richesses, peut les

désirer, non pas jusqu'à une limite déterminée, mais pour être riche purement et simplement, autant qu'il est possible de l'être ». — Il y a cette différence entre l'infini de ces deux concupiscences, que le premier ne porte pas sur un même acte, mais sur une répétition indéfinie d'un acte essentiellement fini; le second, au contraire, porte sur un même acte qui a, pour propriété essentielle, de pouvoir s'étendre à l'infini, c'est-à-dire à l'indéfini », son objet n'admettant pas de limite essentielle, comme en exigeait l'objet du premier.

Cette première raison de « la différence des deux concupiscences dont l'une est infinie et l'autre finie », tirée de la différence même des deux concupiscences naturelle et non naturelle, est excellente. — « Mais, ajoute saint Thomas, on peut en assigner une autre, avec Aristote, au premier livre des *Politiques* » (ch. III, n. 17, 18; de S. Th., leç. 8) : elle se tire de la raison de fin et de la raison de moyen ordonné à la fin. « Toujours, en effet, la concupiscence de la fin est infinie. C'est que la fin est désirée pour elle-même ; telle, la santé, par exemple; aussi bien, plus la santé est grande ou parfaite, plus elle est désirée; et cela, sans qu'on puisse marquer de limite ou de fin » : il n'y a pas, ici, de limite; « et c'est comme si le blanc a pour propriété de dilater, plus on aura de blancheur, plus il y aura de dilatation » de la vue. « Au contraire, la concupiscence de ce qui est ordonné à la fin n'est pas », de soi, « infinie; sa mesure se tire de la fin qui la commande. Et voilà pourquoi ceux qui mettent leur fin dans les richesses, désirent les richesses à l'infini ou sans fin; ceux, au contraire, qui ne désirent les richesses que pour subvenir aux nécessités de la vie, ne les désirent que d'une façon limitée ou finie, selon que les nécessités de la vie l'exigent, ainsi que le dit Aristote, au même endroit. — Et la même raison vaut pour la concupiscence de toutes les autres choses, quelles qu'elles soient ». — Cette seconde raison, qui ne s'applique qu'aux êtres en qui la raison se trouve, nous montre que même dans les concupiscences non naturelles, dont la première raison nous disait, sans les distinguer, qu'elles pouvaient être infinies, il y a une concupiscence infinie et une concupiscence finie. La concupiscence sera infinie si elle porte sur une chose considérée ou

prise comme fin; elle sera finie, si elle porte sur ce qui est ordonné à la fin et désiré comme tel. — De là, au point de vue moral, et pour ne pas se perdre en des désirs infinis, nécessairement vains, la nécessité de ne mettre sa fin en aucun des biens qui ne sont pas l'infini en acte.

L'*ad primum* explique en quel sens nous parlons d'infini, ici. Ce n'est pas en ce sens qu'une chose, serait-ce l'infini en acte, comme il se trouve en Dieu, puisse être atteinte par nous sous la raison d'infinie. « Tout ce qui tombe sous la concupiscence », ou même, universellement, sous nos désirs, « est perçu » par nous « comme quelque chose de fini » ou sous une raison finie : « soit parce qu'il est fini en lui-même et pour autant qu'il constitue l'objet d'un seul acte »; ainsi en est-il de la nourriture et de la boisson qui suffisent à rassasier, une fois; « soit parce qu'il est fini selon qu'il tombe sous l'acte de connaître »; surtout s'il s'agit de l'infini, au sens d'indéfini ou d'infini matériel et quantitatif. « Cet infini, en effet, ne peut pas être perçu sous sa raison d'infini, puisqu'il se définit : *ce dont il est toujours possible, quelle partie qu'on en prenne, de prendre toujours une nouvelle partie en plus*, ainsi qu'il est dit, au troisième livre des *Physiques* » (ch. VI, n. 8; de S. Th., leç. 11). — D'ailleurs, même l'infini en acte, tel que nous le trouvons en Dieu, ne saurait être perçu par une créature sous sa raison d'infini. Il ne peut être perçu de la sorte que par lui-même [cf. I p., q. 7; q. 12, art. 7; q. 14, art. 3].

L'*ad secundum* complète cette doctrine sur l'infini. Nous venons de dire que l'infini en tant que tel se trouvait hors des prises de notre connaissance et de nos désirs. Toutefois, il demeure que d'une certaine manière l'infini est proportionné à notre connaissance, d'où il suit que nous le pouvons désirer, ainsi qu'il a été dit, même du désir sensible qu'est la concupiscence, pour autant que ce désir participe l'influx de la raison. C'est qu'en effet, « la raison est en quelque sorte d'une vertu infinie, en tant qu'elle peut considérer quelque chose à l'infini, comme on le voit dans l'addition des nombres et des lignes. Il suit de là que l'infini, pris d'une certaine manière, est proportionné à la raison. Et d'ailleurs, l'universel, que la raison saisit » et qui se rattache

à son objet propre, « est infini, aussi, d'une certaine manière, en ce sens qu'il contient en puissance des individualités concrètes à l'infini ».

L'*ad tertium* répond qu' « il n'est point nécessaire, pour que quelqu'un goûte la délectation, qu'il atteigne tout ce qu'il désire ou convoite ; il se délecte en chacune des choses qu'il désirait, quand il les possède » ; et donc la possibilité de la délectation ne nuit en rien à la possibilité d'un certain infini dans la concupiscence.

Les désirs de l'homme, même et surtout ses désirs ou ses convoitises d'ordre sensible, peuvent être infinis, précisément parce que sa raison faite pour l'infini véritable qui est Dieu, lui crée toujours de nouveaux besoins, s'il veut se reposer dans les biens matériels finis, qui le peuvent satisfaire un moment, mais pour laisser un nouveau vide après eux, ou dont le propre est de pouvoir toujours s'accroître à l'indéfini, sans que jamais ce que l'on possède déjà satisfasse pleinement. Ce n'est qu'en limitant ses désirs sensibles selon que la raison l'exige, que l'homme peut échapper à ce tourment du désir sensible infini ou de la convoitise insatiable, si admirablement décrite par Dante sous les traits de cette louve

che di tutte brame
sembiava carca nella sua magrezza.

(Inf., I, v. 49, 50.)

Après avoir traité de l'amour, nous avions traité immédiatement de la haine, qui s'oppose à l'amour par mode de contraire. Il semble que nous devrions, de même, avoir, ici, après la question de la concupiscence ou du désir, au moins une question sur la passion qui lui est contraire. Mais ce que saint Thomas nous a dit, à l'*ad tertium* de l'article 2, sur le peu de relief de cette passion, qui n'a même pas reçu de nom spécial bien déterminé, et que nous pouvons appeler soit la fuite, soit l'aversion, nous explique que le saint Docteur ne s'y arrête pas autrement. Il la suppose suffisamment connue, sous forme de contraste, par ce qui a été dit de la concupiscence; et nous la retrouverons, sous une forme plus saillante, dans le traité de la crainte. — C'est

pourquoi tout de suite, saint Thomas passe à la considération des deux dernières passions de l'appétit concupiscible, qui sont la délectation et la tristesse. Ces deux passions, comme nous l'avons dit plus haut (q. 24. art. 4), font partie des quatre passions principales. De là le soin très spécial avec lequel saint Thomas va les étudier ici. Elles formeront, à elles seules, l'objet de neuf questions, depuis la question 31 jusqu'à la question 39 inclusivement. — L'étude de la délectation comprendra les quatre premières questions : « la première traitera de la délectation en elle-même ; la seconde, des causes de la délectation ; la troisième, de ses effets ; la quatrième, de sa bonté et de sa malice ». D'abord, de la délectation en elle-même.

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XXXI.

DE LA DÉLECTATION EN ELLE-MÊME.

Cette question comprend huit articles :

1° Si la délectation est une passion?
2° Si elle est dans le temps?
3° Si elle diffère de la joie?
4° Si elle est dans l'appétit intellectuel?
5° De la comparaison des délectations de l'appétit supérieur à la délectation de l'appétit inférieur.
6° De la comparaison des délectations sensibles entre elles.
7° S'il est quelque délectation non naturelle?
8° Si une délectation peut être contraire à l'autre?

Le mot délectation que nous allons retrouver si souvent dans la question actuelle et les questions suivantes, pourrait se traduire, en français, par le mot *plaisir*. Au fond, le traité qui débute, est le traité du plaisir. Comme cependant le mot plaisir semble éveiller plutôt l'idée de délectation sensible, et que nous aurons à parler de la délectation même dans l'ordre intellectuel, nous avons cru devoir traduire le mot latin par son correspondant littéral français. D'ailleurs, pour être d'un usage moins fréquent que le mot plaisir, le mot délectation ne laisse pas d'avoir, même dans notre langue, une signification qu'il importe de conserver. Ne semble-t-il pas, en effet, que la délectation exprime comme ce qu'il y a de plus raffiné ou de plus exquis dans le sentiment ou même la sensation du plaisir? On peut se plaire en bien des choses; on ne se délecte que dans les choses particulièrement exquises. Le mot délectation est donc tout ensemble plus général et plus spécial. — Des huit articles qui composent la question présente, les quatre premiers traitent de la délecta-

tion considérée d'une façon absolue ; les quatre autres, des diverses délectations comparées entre elles. — Au sujet de la délectation considérée d'une façon absolue, saint Thomas se demande ce qu'elle est (art. 1-3) ; et où elle se trouve (art. 4). — Nous savons déjà, par la place qu'elle occupe dans l'ordre des passions, qu'elle a raison de terme ou de fin dans les mouvements de l'appétit. Cette notion motive les deux premiers articles, où saint Thomas se demande si la délectation est une passion (art. 1) ; et si elle est dans le temps (art. 2). Un troisième article s'enquerra d'un caractère spécial que revêt certaine délectation et qui la fait appeler d'un nom distinct (art. 3). D'abord, si la délectation ou le plaisir est une passion.

C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si la délectation est une passion ?

Trois objections veulent prouver que « la délectation n'est pas une passion ». — La première arguë de ce que « saint Jean Damascène, au second livre (de *la Foi orthodoxe*, ch. XXII), distingue l'opération de la passion, disant que *l'opération est un mouvement selon la nature, tandis que la passion est un mouvement contre la nature*. Or, la délectation est une opération, selon qu'Aristote le dit au septième et au dixième livre de *l'Éthique*. Donc, la délectation n'est pas une passion ». — La seconde objection remarque que *pâtir est être mû*, ainsi qu'il est dit au troisième livre des *Physiques* (ch. III, n. 2, 5 ; de S. Th., leç. 5). Or, la délectation ne consiste pas dans le fait d'être mû, mais dans celui d'avoir été mû : elle a pour cause, en effet, la présence du bien réellement possédé. Donc, la délectation n'est pas une passion ». — La troisième objection dit que « la délectation consiste dans une certaine perfection du sujet qui en est affecté ; car *elle parfait l'opération*, comme il est dit au sixième livre de *l'Éthique* (ch. IV, n. 6 ; de S. Th., leç. 6). Or, la perfection n'est ni la passion, ni l'altération, ainsi qu'il est dit au septième livre des *Physiques* (ch III, n. 4 ; de S. Th., leç. 5) et au second

livre *de l'Ame* (ch. v, n. 5 ; de S. Th., leç. 11). Donc la délectation n'est pas une passion ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Augustin », qui, « au neuvième et au quatorzième livre de *la Cité de Dieu* (ch. II ; et ch. v), met la délectation, ou la joie et l'allégresse, parmi les autres passions de l'âme ».

Au corps de l'article, saint Thomas va établir sa conclusion, en faisant sienne et en expliquant admirablement une définition de la délectation qui avait été donnée par Aristote. — « Tout mouvement de l'appétit sensible, rappelle le saint Docteur, s'appelle proprement une passion, ainsi qu'il a été dit plus haut » (q. 22, art. 3). Si donc la délectation est un mouvement de l'appétit sensible, elle sera vraiment et au sens propre une passion. Or, il en est bien ainsi. Car, « toute affection qui a pour cause » propre et directe « une perception sensible, est un mouvement de l'appétit sensible. Chose qui convient nécessairement à la délectation, définie par Aristote, au premier livre de sa *Rhétorique* (ch. XI, n. 1) : *un certain mouvement de l'âme, et un établissement formant un tout simultané et sensible, en la nature qui existe.* — Pour bien entendre ceci, il faut savoir que si dans les choses naturelles, on voit des êtres atteindre leur perfection naturelle, on le voit aussi dans les animaux. Et, bien que le mouvement vers la perfection ne constitue pas un tout simultané, le fait de posséder sa perfection naturelle constitue cette sorte de tout. Il y a seulement cette différence, entre les animaux et les autres choses naturelles, que les autres choses naturelles, quand elles sont constituées dans ce qui leur convient selon leur nature, ne le perçoivent pas, tandis que les animaux le perçoivent. Or, de cette perception est causé un certain mouvement de l'âme, dans l'appétit sensible, qui est précisément la délectation. — En disant donc que la délectation est *un mouvement de l'âme*, on assigne le genre où elle se trouve. En disant que c'est *un établissement dans la nature qui existe*, c'est-à-dire en ce qui existe dans la nature de la chose, on marque la cause de la délectation, qui est la présence du bien connaturel. En disant *qui forme un tout simultané*, on montre que l'établissement dont il s'agit ne doit pas se prendre dans le sens du devenir ou de

ce qui se fait, mais dans le sens du déjà fait, comme étant au terme du mouvement; car la délectation n'est pas un mouvement de génération, ou un devenir, comme le voulait Platon (dans le *Philèbe*, ch. XXXII, XXXIII), mais plutôt elle consiste dans un acquit, ainsi qu'il est dit au septième livre de l'*Éthique* (ch. XII, n. 3; de S. Th., leç. 12). En ajoutant le mot *sensible*, on la distingue des perfections des êtres privés de connaissance, dans lesquels il n'y a pas de délectation. — Puis donc que la délectation est un mouvement dans l'appétit animal suivant à la perception des sens, il s'ensuit manifestement que la délectation est une passion de l'âme ».

Dans son commentaire sur les *Sentences*, liv. IV, dist. 49, q. 3, art. 1, q^la^ 1, saint Thomas prouvait la même conclusion, comme il suit : « Toute chose, disait-il, quand elle atteint sa perfection propre, reçoit une sorte d'affermissement et de vigueur » dans son être. D'autre part, c'est quand il arrive au terme de son mouvement, qu'un être atteint sa perfection. Et parce qu'il est deux sortes de mouvements : le mouvement dû à une inclination naturelle, sans connaissance préalable; et le mouvement qui est la suite d'une connaissance; « de même que dans la terminaison du mouvement naturel, il y a, pour l'être naturel qui se mouvait, une sorte de vigoration » ou de bien être « qui en résulte : de même, dans l'obtention de la perfection à laquelle tendait l'appétit animal, il y a, pour cet appétit, un certain repos ou une certaine quiétude et une certaine vigoration, faisant suite à la connaissance de la perfection maintenant possédée, comme le désir faisait suite à la connaissance de la perfection non possédée encore; et c'est cette vigueur ou cette quiétude de l'appétit qui s'appelle la délectation; ce qui faisait dire à Averroès que la délectation est une certaine floraison ou un certain épanouissement de la nature — *superfloritio naturae* ». — On remarquera, dans ces beaux textes, la sorte d'impuissance où se trouve la pauvre langue humaine pour traduire les mystères intimes de la partie affective; et comme, pour essayer d'en dire quelque chose, il faut que notre langue se dépasse elle-même et crée des mots insolites; ils n'en sont d'ailleurs que plus expressifs.

L'*ad primum* applique la doctrine que nous venons de voir, au point particulier soulevé par l'objection. « L'opération connaturelle, qui s'effectue sans obstacle, est la seconde perfection » dans un être, s'ajoutant à la perfection première constituée par l'acquisition de sa forme, « ainsi qu'il est marqué au second livre *de l'Ame* (ch. 1, n. 2, 5; de S. Th., leç. 1). C'est pourquoi, lorsqu'une chose est constituée dans son opération connaturelle s'effectuant sans obstacle, il en résulte la délectation, qui consiste dans le fait d'avoir sa perfection, ainsi qu'il a été dit (au corps de l'article). Lors donc que la délectation est appelée une opération, ce n'est point pour désigner son essence, mais pour indiquer sa cause » : la délectation suit l'opération et est causée par elle; mais elle ne consiste pas essentiellement dans l'opération. Ceci confirme notre doctrine de la délectation qui fait suite à 'opération béatifique, constituée par la vision de Dieu [cf. q. 4, art. 1].

L'*ad secundum* avertit que « dans l'animal, on peut considérer un double mouvement : l'un, qui porte sur l'intention de la fin, et qui appartient à l'appétit; l'autre, ayant trait à l'exécution, et il se réfère à l'opération extérieure. Il se pourra donc que dans l'être qui a déjà obtenu et qui possède le bien dans lequel il se délecte, le mouvement de l'exécution tendant à la réalisation de la fin ait cessé, sans que pour cela cesse le mouvement de la partie appétitive, laquelle, de même qu'auparavant elle désirait le bien non possédé, de même, ensuite, elle se délecte en ce bien possédé. C'est qu'en effet, bien que la délectation soit un repos de l'appétit, eu égard à la présence du bien qui plaît et qui satisfait l'appétit, il demeure encore cependant que l'appétit continue d'être affecté par son objet » et il l'est même plus excellemment que jamais; « d'où il suit qu'à ce titre ou en ce sens la délectation est aussi un mouvement ». Elle est tout ensemble un mouvement et un repos : un repos, car on ne tend plus vers le bien que l'on possède; un mouvement, car le bien possédé produit dans l'appétit la plus suave des émotions.

L'*ad tertium* fait observer que « si le mot passion convient davantage en propre aux passions qui détériorent et ont pour objet le mal, comme les maladies corporelles, ou encore la tris-

tesse et la crainte, dans l'âme; cependant, il y a certaines passions », et qui sont telles, au sens strict du mot, « qui tendent aussi au bien, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 23, art. 1, 4). Et c'est en ce sens que la délectation est une passion ».

La délectation est un mouvement de l'appétit dû à la présence du bien que l'on aime, connu et possédé comme tel; d'où il suit que dans l'appétit sensible, la délectation constitue une véritable passion, au sens strict. — Cette passion est-elle dans le temps, soumise à ses lois et réglée par lui; ou bien est-elle en dehors du temps, affranchie de ses lois? C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si la délectation est dans le temps?

Trois objections veulent prouver que « la délectation est dans le temps ». — La première cite le mot d' « Aristote », que nous connaissons déjà, tiré du premier livre de la *Réthorique* (ch. XI, n. 1), où il est « dit que la *délectation est un certain mouvement*. Or, tout mouvement est dans le temps. Donc, la délectation est dans le temps ». — La seconde objection note qu' « on ne parle de chose qui dure ou qui se prolonge, qu'en raison du temps. Or, il est des délectations qui sont appelées moroses », c'est-à-dire qui se prolongent en durée. « Donc, la délectation est dans le temps ». — La troisième objection dit que « les passions de l'âme sont toutes de même genre. Or, il est des passions de l'âme qui sont dans le temps », comme le désir, la colère, l'espoir et le reste. « Donc, la délectation, aussi », doit être dans le temps.

L'argument *sed contra* est le mot formel d' « Aristote », qui « dit, au dixième livre de l'*Éthique* (ch. IV, n. 1; de S. Th., leç. 5), que *nul ne prendra la délectation au sens de ce qui est en quelque temps que ce puisse être* ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par préciser ce que c'est qu'être dans le temps. « Une chose peut être dans

le temps, nous dit-il, d'une double manière : ou par soi ; ou en raison d'un autre, et comme accidentellement. De ce que, en effet, le temps est le nombre des choses qui se succèdent [noter, en passant, cette notion si concise et si juste du temps ; cf. I p., q. 10 ; q. 53, art. 3], il s'ensuit que ces choses seront dites être, de soi, dans le temps, qui impliquent, dans leur concept, la succession, ou quelque chose ayant trait à la succession ; comme le mouvement, le repos, le parler, et autres choses de ce genre. Au contraire, on dira être dans le temps, en raison d'un autre, et non de soi, les choses qui n'ont rien de la succession dans leur concept, mais qui cependant demeurent soumises aux choses dans lesquelles la succession se trouve. Par exemple, le fait d'être homme n'implique aucune succession dans son concept ; car ceci n'est pas un mouvement, mais le terme d'un mouvement ou d'une mutation, savoir la génération de cet être homme », constitué par l'union de l'âme raisonnable à sa matière proportionnée ; « mais parce que l'être humain », ou cette union, même réalisée, de l'âme rationnelle et du corps corruptible, « demeure soumis à des éléments qui changent, pour autant nous disons que le fait d'être homme est dans le temps ». [On remarquera cette distinction essentielle et si lumineuse, qui confirme toutes nos observations, au sujet des confusions grossières commises par certains philosophes modernes, en ce qui est du temps et des choses mesurées par le temps ; et il nous plaît de faire observer que la doctrine de saint Thomas, dans le présent corps d'article, n'est pas autre, en substance, que la doctrine de l'opuscule des *Instants*, reproduit par nous à la suite de la question 53, art. 3, dans la Première Partie ; opuscule dont l'authenticité serait, d'ailleurs, paraît-il, douteuse (cf. *Revue thomiste*, 1909, p. 680 et suiv.), en ce sens, du moins, que saint Thomas ne l'aurait pas écrit ou dicté lui-même, bien qu'il puisse être l'œuvre d'un disciple reproduisant très exactement la doctrine du maître].

« Ainsi donc », reprend et conclut ici saint Thomas, « il faut dire que la délectation, de soi, n'est pas dans le temps : elle porte, en effet, sur la possession du bien déjà réalisée, qui est comme le terme du mouvement. Toutefois, si ce bien ainsi

possédé est lui-même soumis aux transmutations, la délectation sera accidentellement dans le temps. S'il est entièrement immuable, la délectation ne sera dans le temps, ni de soi, ni accidentellement ».

L'*ad primum* rappelle que « le mouvement s'entend d'une double manière, ainsi qu'il est dit au troisième livre *de l'Ame* (ch. VII, n. 1 ; de S. Th., leç. 12). Il s'entend d'abord, de l'*acte de ce qui est imparfait*, c'est-à-dire de l'acte de ce qui est *en puissance, en tant que tel* : et ce mouvement est quelque chose de successif ; il est dans le temps. Un autre mouvement est l'*acte du parfait*, c'est-à-dire *de ce qui est en acte*, comme le fait d'entendre, de sentir, de vouloir, et autres choses de ce genre ; et pareillement le fait de goûter la délectation. Ce mouvement n'est pas quelque chose de successif, ni, de soi, dans le temps ».

L'*ad secundum* explique les expressions dont parlait l'objection, savoir que « la délectation dure ou se prolonge, en tant qu'elle se trouve accidentellement dans le temps ».

L'*ad tertium* fait observer que « les autres passions n'ont pas pour objet le bien déjà possédé, comme la délectation. A ce titre, elles ont plus qu'elle la raison de mouvement imparfait. Et voilà pourquoi il convient davantage à la délectation de n'être pas dans le temps ».

La délectation, par elle-même et en raison de son caractère spécifique, fait abstraction du temps. Elle n'est pas quelque chose de successif ; elle est un terme de mouvement. Que si l'être où se trouve ce terme de mouvement, ou le bien dont la possession actuelle par un être connaissant et aimant constitue ce terme de mouvement, sont eux-mêmes soumis au changement, la délectation se trouvera elle-même mesurée par la mesure du changement et du mouvement, qu'est le temps ; mais ce ne sera jamais que par voie de conséquence et en quelque sorte accidentellement. Par elle-même, la délectation est quelque chose qui est ; elle n'est pas quelque chose qui se fait ; mais parce que, en certains cas, elle peut se défaire, en raison du sujet où elle est ou du bien qui la cause, dont le propre est d'être soumis au changement et même de passer ou de finir, à cause de cela,

elle-même sera dite soumise au temps et durer ou passer et finir. — Nous venons de parler de la délectation en elle-même ou dans sa nature spécifique. Il n'est pas inutile de rapprocher, de cette nature ainsi comprise, certaines expressions ou certains termes qui paraissent s'y rapporter. Tels sont les mots de *joie*, d'*allégresse*, d'*exultation*, de *gaîté*, et autres semblables. Dans quels rapports sont les sentiments exprimés par ces mots avec la délectation que nous venons de définir? Sont-ils une même chose avec elle ; ou y a-t-il quelque différence ; et cette différence, quelle est-elle? C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article III.

Si la délectation diffère de la joie?

Trois objections veulent prouver que « la joie est entièrement la même chose que la délectation ». — La première rappelle que les passions de l'âme diffèrent selon les objets. Or, l'objet est le même pour la délectation et pour la joie ; c'est le bien réellement possédé. Donc, la joie est entièrement la même chose que la délectation ». — La seconde objection fait observer qu' « un même mouvement n'aboutit pas à deux termes. Or, c'est le même mouvement qui se termine à la joie et à la délectation, savoir la concupiscence. Donc, la délectation et la joie sont tout à fait la même chose ». — La troisième objection dit que « si la joie est autre chose que la délectation, il semble que pour la même raison, l'allégresse, l'exultation, le contentement signifieront aussi quelque chose qui s'en distingue ; et, par suite, tout cela constituera des passions diverses ; ce qui est manifestement faux. Donc, la joie ne diffère pas de la délectation ».

L'argument *sed contra* est qu' « au sujet des brutes, nous ne parlons pas de joie ; et cependant nous parlons, à leur sujet, de délectation » ou de plaisir. « Donc, la délectation et la joie ne sont pas la même chose ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la joie, ainsi qu'Avicenne le dit en son livre *de l'Ame* (Part. IV, ch. v), est

une certaine espèce de délectation. — Il faut considérer, en effet, que s'il est des concupiscences naturelles et des concupiscences non naturelles, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 30, art. 3), il est aussi des délectations naturelles et des délectations non naturelles où se trouve l'influx de la raison; ou, comme s'expriment saint Jean Damascène (de la *Foi orthodoxe*, liv. II, ch. XIII) et saint Grégoire de Nysse (Némésius, de la *Nature de l'Homme*, ch. XVIII), *des délectations corporelles et des délectations animales:* ce qui revient au même. C'est qu'en effet, nous éprouvons du plaisir dans les choses que nous désirons naturellement, quand nous les possédons; et aussi dans les choses que nous désirons d'un désir raisonné. Seulement, le nom de joie n'est appliqué qu'aux délectations qui suivent la raison. Et voilà pourquoi on n'attribue pas la joie aux animaux; mais seulement le plaisir ou la délectation. Mais, parce que tout ce que nous désirons d'un désir naturel peut être désiré par nous d'un désir où le plaisir raisonné a sa part; mais non inversement; il s'ensuit que tout ce qui est un sujet de délectation dans les êtres doués de raison peut être un sujet de joie; sans que pourtant il en soit toujours ainsi. Il arrive, en effet, que l'homme éprouve, dans son corps, certaines délectations, qui ne sont point pour lui, du point de vue de la raison, une cause de joie. Par où l'on voit que la délectation est moins restreinte que la joie ». La joie suppose toujours une intervention de la raison, qui ne sera d'ailleurs pas toujours nécessairement une intervention de la droite raison, au point de vue moral; mais qui sera un acte de la raison, soit de la raison particulière, soit, plus encore, de la raison universelle, ainsi qu'il a été dit plus haut, au sujet de la concupiscence ou du désir. — Il va sans dire toutefois que la joie sera d'autant plus vraiment joie, qu'elle sera plus pure, au point de vue de la raison même morale.

L'*ad primum* explique que « l'objet de l'appétit de l'être vivant et sentant, étant le bien perçu ou connu, la diversité de la perception ou de la connaissance fait partie en quelque sorte de la diversité de l'objet. Et pour autant les délectations animales » ou rationnelles « qui portent aussi le nom de joies, se distinguent des délectations corporelles qui portent seulement le

nom de délectations ; — comme il a été dit également plus haut, au sujet de la concupiscence » (q. 30, art. 3, *ad 2um*).

L'*ad secundum* remarque qu' « une différence semblable » à celle que nous assignons dans les délectations « se trouve aussi dans les concupiscences », comme nous l'avons déjà indiqué ; « en telle sorte que la délectation correspondra à la concupiscence, et la joie au désir : le désir, en effet, semble plutôt appartenir à la concupiscence *animale* », à prendre ce mot, comme nous le prenons dans le présent article, selon qu'il s'entend de l'âme où se trouve un influx de la raison, par opposition à l'âme purement sensible. « Il suit de là que la différence qui existe dans le repos » ou dans le terme du mouvement « est conforme à la différence qui existait dans le mouvement lui-même », ainsi que le voulait l'objection.

L'*ad tertium* doit être soigneusement noté. Il nous permet de nous rendre compte des nuances de sens qui se trouvent exprimées dans les termes si nombreux dont on peut se servir pour désigner ce qui a trait aux mouvements des passions. En ce qui est de la passion qui nous occupe, saint Thomas nous avertit que « les autres noms qui se rapportent à la délectation », tels que ceux dont parlait l'objection, « ont été pris pour désigner les effets de la délectation » ou du plaisir et de la joie. « C'est ainsi que le mot *lætitia* », dont nous n'avons pas le correspondant littéral français, mais auquel correspondrait un peu, comme sens, le mot *aise*, ou mieux *allégresse*, « a été pris pour marquer la dilatation du cœur, comme si l'on disait *latitia* » ou latitude et large. « *L'exultation* est pour marquer les signes extérieurs de la délectation intérieure, qui apparaissent au dehors, pour autant que la joie intérieure s'échappe, en effet, au dehors. Le *contentement* désigne certaines marques plus spéciales, ou certains effets de l'aise causée par la délectation ». Dans son commentaire sur les *Sentences* (liv. III, dist. 26, q. 1, art. 3), saint Thomas disait : « *L'exultation* marque l'intensité de la joie, en telle sorte que cette joie se manifeste au dehors par des signes extérieurs, d'une façon générale ; l'*hilarité*, par les signes qui apparaissent sur le visage ; le *contentement*, par les signes que constituent les gestes ». Le saint Docteur marquait, au même

endroit, des diversités analogues qui se trouvent au sujet des autres passions, et qui consistent en une différence de degré dans l'intensité du même mouvement passionnel. Et il ajoutait que toutes ces différences ne sont que des différences accidentelles, ne modifiant pas la nature spécifique de la passion. — Ici, dans l'*ad tertium* que nous commentons, la doctrine de saint Thomas est la même. Tous les termes dont il nous a expliqué le sens ne désignent que des différences accidentelles tirées des effets de la même passion. Il ajoute que « tous ces noms semblent se référer à la joie », plutôt qu'à la délectation, pour autant que la joie diffère de la délectation, ainsi que nous l'avons expliqué; « car, dit-il, nous n'usons de ces termes qu'au sujet des natures raisonnables » : nous ne parlons d'aise, en effet, et d'exultation ou d'allégresse, ou de contentement et de gaîté, que s'il s'agit d'êtres en qui la raison se trouve, soit à l'état d'usage parfait comme dans les adultes, soit aussi, mais moins excellemment, au sujet des enfants en qui se trouve déjà, comme nous l'avons dit, l'usage de la cogitative ou de la raison particulière. Quant aux animaux qui n'ont en aucune façon la raison, si parfois on leur appliquait ces termes, ce ne serait que d'une manière impropre et dérivée. A plus forte raison, s'il s'agissait des créatures inanimées, comme nous lisons dans le psaume CXIII, v. 4 : *Les montagnes exultèrent* (la vraie traduction serait *bondirent d'allégresse*) *comme des béliers, les collines comme des agneaux.*

La différence marquée dans l'article que nous venons de lire, entre la joie et le plaisir ou la délection; et, aussi, au sujet de la joie, entre l'aise, l'exultation, le contentement et autres termes semblables, était expliquée comme il suit, par saint Thomas, au livre IV des *Sentences*, dist. 49, q. 3, art. 1, q^{la} 4 : « La délectation, la joie, l'allégresse et autres choses semblables, ont ceci de commun qu'elles sont causées par l'union de la perfection désirée. Or, une perfection peut s'unir à un sujet, d'une double manière : réellement; ou dans l'ordre de la connaissance. Quand la perfection s'unit d'une façon réelle, cette union cause la délectation » ou le plaisir; « quand elle s'unit par voie de connais-

sance, elle cause la joie et autres choses qui s'y réfèrent. De là vient que la joie porte sur les choses futures qu'on espère, ou sur les choses passées dont on se souvient; tandis que la délectation » ou le plaisir « ne porte que sur ce qui est présent. C'est aussi pourquoi, le sens extérieur ne percevant que les choses présentes, nous ne parlons pas de joie à son sujet, mais seulement de délectation » et de plaisir. « Au contraire, parce que le sens intérieur », tels que le sens central, l'imagination, la mémoire, l'estimative ou la cogitative, et, plus encore, la raison, « perçoit la chose et quand elle est absente et quand elle est présente, nous parlerons tout ensemble, à son sujet, et de délectation et de joie : de délectation, qu'il s'agisse de sa perfection qui lui est réellement unie, ou même de sa propre opération qu'il perçoit et qui devient, de ce chef, une cause de joie; de joie seulement, et non de délectation, s'il s'agit de l'opération du sens extérieur, qui ne lui est unie que parce qu'il la perçoit : c'est ainsi, par exemple, que le sens intérieur ou l'intelligence ne se délecte pas dans le fait de manger un mets délicat » : ceci est le propre du sens extérieur qu'est le goût; « mais il peut se réjouir à ce sujet, pour autant qu'il perçoit cet acte comme en harmonie avec le sens extérieur ». On remarquera tout ce qu'il y a de fin dans cette analyse du *sentiment* de la joie ou même du plaisir, distingué de la *sensation* du plaisir.

Après avoir marqué la différence de la joie et du plaisir ou de la délectation, saint Thomas, dans ce même texte du commentaire des *Sentences*, explique la différence des autres termes que nous connaissons déjà. « La *lætitia*, l'*exultation*, l'*allégresse* sont des termes qui expriment certains effets de la joie. La *lætitia* exprime cet effet intérieur selon lequel la puissance affective se dilate, fortifiée et perfectionnée par la présence de l'objet aimé; d'où il suit que la passion de la joie se parfait dans la dilatation du cœur » : c'est le sentiment d'une aise qui semble élargir la puissance affective et l'organe matériel qui lui correspond. « L'exultation exprime en plus un effet extérieur de la joie, s'échappant en des signes au dehors, manifestant au dehors la grandeur de la joie qui ne peut se contenir au dedans. Le contentement ou l'allégresse ajoutent à cela l'expression d'un

effet qui non seulement traduit au dehors la joie intérieure, mais encore provoque les autres à se réjouir aussi ». Les termes ici peuvent varier dans les diverses langues; ils peuvent même se nuancer comme à l'infini quant à la signification qu'ils expriment; mais ils reviennent tous à la traduction de phénomènes extérieurs, jeux de physionomie, paroles, gestes, qui manifestent le même sentiment intérieur dont le caractère spécifique ne change pas, et il est constitué par la perfection affective résultant de la présence du bien aimé, perçu et goûté comme présent, soit dans sa réalité essentielle, soit dans sa réalité intentionnelle, si l'on peut ainsi s'exprimer.

Nous savons ce qu'est la délectation ou le plaisir et la joie. Nous devons maintenant examiner le sujet où elle se trouve. Qu'elle soit dans l'appétit sensible, nous n'en saurions douter. Mais se trouve-t-elle aussi dans l'appétit intellectuel et raisonnable? C'est ce que nous allons examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si la délectation est dans l'appétit intellectuel?

Trois objections veulent prouver que « la délectation ne se trouve pas dans l'appétit intellectuel ». — La première est un mot d' « Aristote », qui « dit, au premier livre de la *Rhétorique* (ch. IX, n. I), que *la délectation est un mouvement sensible.* Or, le mouvement sensible n'est pas dans la partie intellective. Donc, la délectation n'est pas dans la partie intellective ». — La seconde objection dit que « la délectation est une passion. Or, toute passion est dans l'appétit sensible. Donc, la délectation n'est que dans l'appétit sensible ». — La troisième objection observe que « la délectation nous est commune avec les animaux. Donc, elle ne peut être que dans la partie qui est aussi commune aux animaux et à nous »; d'où il suit qu'elle n'est pas dans la partie intellective.

L'argument *sed contra* rappelle qu' « il est dit, dans le psaume XXXVI (v. 4) : *Délectez-vous dans le Seigneur.* Puis

donc que l'appétit sensible ne saurait atteindre Dieu, mais seulement l'appétit intellectif, il s'ensuit que la délectation peut être dans l'appétit intellectif ».

Au corps de l'article, saint Thomas part de ce fait qu' « une certaine délectation, ainsi qu'il a été dit, suit la perception de la raison. Or, la perception de la raison n'a pas seulement de mouvoir l'appétit sensible en l'appliquant à une chose particulière ; elle peut aussi mouvoir l'appétit intellectuel qui s'appelle la volonté ». Bien plus, c'est directement que la perception de la raison, au moins de la raison universelle, meut la volonté ; tandis que l'appétit sensible ne peut être mû que par l'entremise de la raison particulière. « Il s'ensuit que dans l'appétit intellectif ou la volonté, se trouve la délectation qui s'appelle la joie, mais non la délectation corporelle » causée par la perception corporelle et sensible. — « Il y a toutefois, ajoute saint Thomas, cette différence entre la délectation des deux appétits, que la délectation de l'appétit sensible est toujours avec une certaine transmutation corporelle ; tandis que la délectation de l'appétit intellectuel n'est pas autre chose qu'un simple mouvement de la volonté. C'est en ce sens que saint Augustin dit, au livre XIV de la *Cité de Dieu* (ch. VI), que *la cupidité et la joie n'est pas autre chose que la volonté consentant à ce que nous voulons* ».

L'*ad primum* donne une nouvelle réponse au texte d'Aristote. On peut dire, en effet, que « dans cette définition, donnée par Aristote, le mot *sensible* est mis d'une façon générale, pour toute perception. Aristote, en effet, dit, au dixième livre de *l'Éthique* (ch. IV, n. 5 ; de S. Th., leç. 6), que *selon chaque sens il y a délectation ; et de même selon l'intelligence et l'acte spéculatif.* — On peut dire aussi, ajoute saint Thomas, qu'Aristote définit, en cet endroit, la délectation de l'appétit sensible ».

L'*ad secundum* fait observer que « la délectation a raison de passion, au sens propre, selon qu'elle implique une certaine transmutation corporelle. Et elle n'est pas de cette manière dans l'appétit intellectif ; elle n'y est qu'à titre de simple mouvement ; à la manière dont elle est aussi en Dieu et dans les anges. Aussi bien, Aristote dit, au septième livre de *l'Éthique* (ch. XIV, n. 8 ; de S. Th., leç. 14), que *Dieu se réjouit par une opération toute*

simple. Et saint Denys, à la fin de la *Hiérarchie céleste* (ch. xv), dit que *les anges ne sont pas susceptibles de notre délectation passionnelle: mais ils se réjouissent ensemble avec Dieu d'une joie tout incorruptible* ». — On sait combien les fables des poètes avaient dénaturé, dans la mythologie ancienne, cette grande vérité.

L'*ad tertium* répond qu' « en nous, il n'y a pas que la délectation qui nous est commune avec les anges. Et c'est ce qui faisait dire à saint Denys, au même endroit, que *souvent les hommes saints sont rendus participants des délectations angéliques*. Il y a donc en nous la délectation, non pas seulement dans l'appétit sensible, qui nous est commun avec les bêtes, mais aussi dans l'appétit intellectif, qui nous est commun avec les anges ».

Dans la *Somme contre les Gentils*, liv. I, ch. xc, à l'occasion de la question où saint Thomas établit que la délectation et la joie se trouvent en Dieu, le saint Docteur fait cette déclaration expresse qui éclaire d'un jour si lumineux tout le traité des passions reporté aux choses de l'âme intellectuelle, à la seule exception du côté passionnel organique : « On trouve, dans l'appétit intellectuel, qui est la volonté, des opérations semblables, au point de vue spécifique, aux opérations de l'appétit sensible, avec cette différence, que dans l'appétit sensible, ces opérations ont la raison de passions, à cause de la communication de cet appétit avec un organe corporel, tandis que dans l'appétit intellectuel, ce sont de simples opérations ». Cette remarque s'applique à toutes les passions indistinctement. Elles ont toutes leur équivalent spécifique dans les mouvements de l'appétit intellectuel, qu'il se trouve dans l'homme, dans l'ange, ou même en Dieu. En Dieu cependant, et dans l'ange, et même dans l'homme selon les divers états de sa nature, il se pourra que tels mouvements de l'appétit n'existent pas ou n'existent plus en fait, si dans le rapport qu'ils disent à tel objet, se trouve connotée une raison d'imperfection incompatible avec la perfection du sujet. Tels, par exemple, les mouvements de désir ou d'espérance, ou de crainte ou de tristesse. Mais la délectation et la joie, parce qu'elles

disent seulement la présence réelle ou intentionnelle du bien en harmonie avec l'être qui aime, se trouvent, n'étant d'ailleurs qu'un seul et même mouvement spécifique, dans les anges et en Dieu.

Après avoir étudié la délectation en elle-même, et vu aussi qu'elle se trouve, avec de simples modifications accidentelles, soit dans l'appétit sensible, soit dans l'appétit intellectuel, nous devons maintenant comparer les diverses délectations entre elles : d'abord, au point de vue de l'excellence ; et cela, d'une double manière, comparant : premièrement, les délectations d'ordre intellectuel aux délectations d'ordre sensible ; puis, les délectations d'ordre sensible entre elles. Nous parlerons ensuite des délectations qui s'opposent ou sont contraires les unes aux autres. — D'abord, de la comparaison, au point de vue de l'excellence, des délectations d'ordre intellectuel avec les délectations d'ordre sensible.

Article V.

Si les délectations corporelles et sensibles sont plus grandes que les délectations spirituelles et intellectuelles?

C'est avec une sorte d'émotion pieuse que nous abordons la lecture de cet article. Il est un des plus beaux de la *Somme théologique*, un des plus suaves aussi, et des plus fructueux, qui commande toute la vie morale des hommes et peut en changer le cours, du simple fait qu'il est compris et goûté. Saint Thomas va nous marquer ici, et divinement, ce qu'on pourrait appeler la gamme ou l'échelle des plaisirs, assignant quels sont les meilleurs, les plus vrais, bien que trop souvent ils soient les moins goûtés ou les moins recherchés parmi les hommes.

Trois objections veulent prouver que « les délectations corporelles et sensibles sont plus grandes » ou meilleures « que les délectations spirituelles intelligibles ». — La première est que « tous suivent quelque délectation, d'après Aristote au dixième livre de *l'Éthique* (ch. II, n. 1 ; de S. Th., leç. 2). Or, il y en a davantage à suivre les délectations sensibles, qu'à suivre les dé-

lectations spirituelles intelligibles. Donc, les délectations corporelles sont plus grandes ». — La seconde objection dit que « la grandeur de la cause se connaît par l'effet. Or, les délectations corporelles ont des effets plus forts : *elles bouleversent, en effet, le corps, et parfois poussent jusqu'à la folie*, ainsi qu'il est dit au septième livre de l'*Éthique* (ch. III, n. 7; de S. Th., leç. 3). Donc, les délectations corporelles sont plus fortes ». — La troisième objection fait observer que « les délectations corporelles ont besoin d'être modérées et refrénées, en raison de leur véhémence. Or, les délectations spirituelles n'ont pas besoin d'être refrénées. Donc, les délectations corporelles sont plus grandes ».

L'argument *sed contra* est un double texte : l'un de l'Écriture sainte; et l'autre d'Aristote. — « Il est dit, au psaume CXVIII (v. 103) : *Que vos paroles sont douces à mon palais ! plus que le miel, à ma bouche*. — Et Aristote dit, au dixième livre de l'*Éthique* (ch. VII, n. 3; de S. Th., leç. 10), que *la plus grande délectation est celle qui est en raison de l'opération de la sagesse* ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par rappeler, en la précisant encore, et en l'éclairant d'un jour nouveau, la nature de la délectation. « Ainsi qu'il a été déjà dit, observe-t-il, la délectation provient de la conjonction du bien qui convient, quand cette conjonction est sentie ou connue. Or, dans les opérations de l'âme, surtout de l'âme sensitive et intellective, il y a ceci à considérer, que ces opérations ne passent point en une matière extérieure », mais étant immanentes, « elles sont l'acte ou la perfection du sujet qui agit, comme entendre, sentir, vouloir, et autres choses de ce genre ; car les actions qui passent en une matière extérieure, sont plutôt l'acte et la perfection de la matière transformée » par elles : « *le mouvement*, en effet, *est l'acte du mobile causé en lui par le moteur* (Aristote, *Physiques*, liv. III, ch. III, n. 1 ; de S. Th., leç. 4). Il suit de là, que ces actions de l'âme sensitive et intellective sont elles-mêmes un certain bien du sujet qui agit, et sont aussi connues par le sens et par l'intelligence. D'où il suit encore que d'elles aussi viendra la délectation, et non pas seulement de leurs objets ».

Arrêtons-nous un instant sur ces paroles de saint Thomas.

Elles sont d'une importance extrême pour saisir la vraie nature de la délectation et pour préparer les conclusions qui vont suivre. — Ainsi donc la délectation, ou la jouissance, est causée par l'union de la chose bonne au sujet pour qui cette chose bonne est faite et qui est à même de connaître soit cette chose bonne, en tant qu'elle est, en effet, pour lui chose bonne, soit le fait de la possession qu'il en a, quand cette chose bonne lui est unie. Cette connaissance peut se faire soit par les sens, soit par l'intelligence. Il est bon de remarquer aussi que c'est par les sens ou par l'intelligence que se fait la prise de possession ou la conjonction du bien destiné à parfaire le sujet, quand ce sujet est un être sentant et pensant. L'appétit sensible, ou l'appétit rationnel qu'est la volonté, meuvent le sujet sentant ou le sujet pensant à chercher son bien, qui consistera, précisément, dans la perception, par les sens ou par l'intelligence, de la chose qui doit parfaire le sujet. Toutefois, il faut remarquer que dans le sujet sentant, le bien cherché par les sens et qui doit parfaire le sujet, ne va pas seulement à parfaire ce sujet en tant qu'être sentant ; il va aussi, ou peut aller, à parfaire ce sujet en tant qu'être vivant et subsistant. Il suit de là que la délectation sera causée d'abord, dans l'appétit sensible et dans l'appétit rationnel, du fait que l'objet qui est chose bonne pour le sujet sentant ou le sujet pensant, est rendu présent à ce sujet par la perception actuelle des sens ou de l'intelligence. Il y aura seulement que si l'objet dont il s'agit doit parfaire le sujet en tant qu'il est aussi vivant et subsistant, la perception, par les sens, devra revêtir un caractère particulier de réalité non seulement intentionnelle et d'ordre de connaissance, mais encore physique et d'ordre substantiel.

Cette perception, par les sens ou par l'intelligence, de la chose bonne destinée à parfaire le sujet pensant ou sentant et subsistant, est la première cause de la délectation dans l'appétit sensible ou intellectuel. Cette première cause est constituée par la présence, dans le sens ou dans l'intelligence, de l'objet destiné à parfaire le sujet pensant ou sentant ; présence qui sera d'ordre intentionnel, quand il ne s'agira que de pensée ou de sensation au sens formel de ce mot, mais qui sera d'ordre substantiel et

physico-chimique, quand il s'agira de sensation directement utilitaire, comme saint Thomas nous l'expliquera à l'article suivant : cette dernière sensation ou prise de possession de l'objet se fait surtout par le sens du toucher, comme nous le verrons à ce même article. Et bien que la perception de la chose bonne soit dans le sens ou dans l'intelligence, ce n'est pas là que sera formellement la délectation ; c'est dans l'appétit sensible ou dans l'appétit rationnel qui se reposeront et cesseront leur mouvement de tension vers cette possession, du fait qu'elle sera réalisée : nous savons, en effet, que la délectation est le repos de l'appétit dans le bien possédé par les facultés qu'il poussait à chercher ce bien-là.

Mais, précisément, comme l'observe ici saint Thomas, parce que les facultés dont il s'agit et qui sont, dans l'ordre du sujet sentant ou du sujet pensant, en tant que tels, le sens et l'intelligence, sont des facultés dont l'acte constitue la perfection du sujet où elles se trouvent, elles constitueront, non seulement en raison de l'objet qui s'unit à elles et de la sorte parfait le sujet, mais encore en raison de leur acte même de perception de l'objet, une cause de délectation ou de jouissance pour l'appétit sensible ou intellectuel. L'appétit sensible et l'appétit intellectuel éprouveront le mouvement de délectation en raison même de l'opération du sens ou de l'intelligence qui agissent, se reposant en ces sortes d'opérations, comme en une chose bonne à laquelle ils tendaient, en même temps qu'ils se reposent en la possession du bien extérieur, réalisée par les sens ou par l'intelligence qu'ils mouvaient à l'acquisition de ce bien.

Cela dit, et après avoir ainsi précisé les deux modes dont la délectation peut être causée dans l'appétit sensible et rationnel, soit en raison de l'objet extérieur réellement uni, selon qu'il peut et doit l'être, à la faculté de perception, soit en raison de l'acte même immanent des facultés de perception, saint Thomas poursuit, formulant ses conclusions, qui seront d'une double sorte, selon les deux genres de causes de délectation que nous venons de rappeler.

« Si donc, déclare le saint Docteur, on compare les délectations intelligibles aux délectations sensibles, selon que nous

prenons plaisir aux opérations elles-mêmes » des facultés qui agissent, « par exemple, à la connaissance du sens ou à la connaissance de l'intelligence, « il n'est pas douteux que les délectations intelligibles sont beaucoup plus grandes que les délectations sensibles. Et, en effet, l'homme prend beaucoup plus de plaisir au fait de connaître quelque chose par son intelligence qu'au fait de connaître quelque chose par ses sens. C'est que la connaissance intellectuelle est d'essence supérieure » : elle l'emporte sur l'autre, autant que la raison l'emporte sur les sens. « Elle est aussi plus connue », ou davantage l'objet d'une connaissance consciente; « parce que l'intelligence se replie sur son acte bien mieux que le sens ne le peut faire » : nous savons même que parmi les sens, il en est qui ne peuvent en aucune manière se replier sur eux-mêmes et saisir ou percevoir leur action ; tels les sens extérieurs, dont l'opération n'est perçue que par les sens intérieurs, notamment par le sens central [cf. I p., q. 78, art. 3, 4]. « La connaissance intellectuelle a encore », et c'est une conséquence de ce qui précède, « qu'elle est plus aimée », par le sujet en qui les deux connaissances se trouvent : « il n'est personne, en effet », parmi les hommes, « qui ne préférât manquer de la vue corporelle plutôt que de la vue intellectuelle, à la manière où les bêtes et les idiots en manquent, selon que le remarque saint Augustin, au livre de *la Cité de Dieu* » [cf. de *la Trinité*, liv. XIV, ch. XIV].

« Mais si nous comparons les délectations intelligibles spirituelles aux délectations sensibles corporelles », en raison du premier genre de cause qui les produit, et qui est constitué par l'union de la chose bonne au sujet que cette chose bonne doit parfaire, union qui se fait, nous l'avons dit, par l'entremise des facultés de perception, nous devons ici établir une distinction, selon qu'il s'agira de ces délectations en elles-mêmes, ou selon que nous les prendrons par rapport à nous. — « En elles-mêmes », en effet, « et à parler d'une façon pure et simple, les délectations spirituelles sont plus grandes ; comme on le voit par les trois choses qui sont requises en toute délectation ; savoir, le bien qui s'unit; le sujet auquel il s'unit; et l'union elle-même » de ce bien à ce sujet. — Du côté du bien, « en effet, le bien

spirituel est plus grand que le bien corporel ; et il est aussi plus aimé. La preuve en est que les hommes s'abstiennent même des plus grandes voluptés corporelles, pour ne pas perdre leur honneur, qui est un bien » d'ordre intelligible et « spirituel » ; l'honneur, en effet, n'est pas un bien que les sens perçoivent ; il n'est perçu que par la raison ; or, s'il est vrai que parfois les hommes sacrifient l'honneur à l'intérêt ou au plaisir, il est cependant certain honneur, qu'on pourrait appeler rudimentaire et qui tient en quelque sorte à l'essence même de la raison, que nul homme ne sacrifiera jamais à l'intérêt et au plaisir, même les plus tyranniques. — « De même », et c'est ce que nous faisions remarquer tout à l'heure, si l'on compare les deux sujets où se trouvent les facultés de perception, auxquelles l'objet bon doit s'unir immédiatement et par elles constituer la perfection du sujet total, savoir la partie intellective et la partie sensible, il est évident que « la partie intellective est beaucoup plus noble et plus apte à saisir son objet, que la partie sensible. — Et précisément, la conjonction ou l'union des deux », du sujet et de l'objet, dans l'ordre spirituel et intelligible, « est plus intime, plus parfaite et plus ferme ». Remarquons soigneusement ces trois caractères qui nous vont montrer d'une manière si lumineuse l'excellence des délectations spirituelles par rapport aux délectations corporelles et sensibles.

« L'union » du sujet et de l'objet, d'où résultera, dans l'appétit proportionné à la connaissance, le mouvement ou le sentiment de la délectation, « est plus intime », dans l'ordre spirituel ; « parce que le sens se tient autour des accidents extérieurs de l'objet » : il saisit la couleur, l'odeur, la saveur, les qualités physico-chimiques, d'ordre accidentel ; il ne saisit pas la substance en elle-même ou sous sa raison propre de substance ; ceci est le propre de l'intelligence : « l'intelligence », en effet, « pénètre jusqu'à l'essence de la chose : son objet propre » n'est plus seulement la couleur ou les qualités accidentelles ; ce sont les qualités essentielles, c' « est l'être même de la chose », c'est-à-dire les principes essentiels qui la font ce qu'elle est, et lui assignent sa place dans le royaume de l'être, en dehors duquel il n'y a plus que le néant. — Plus intime, et plus profonde, sans comparaison,

« l'union d'ordre intelligible ou spirituel est aussi plus parfaite. Car, dans l'union du sensible au sens, se trouve mêlé ou adjoint le mouvement qui est un acte imparfait. Aussi bien, les délectations sensibles ne sont pas quelque chose de total et de simultané »; à cause du mouvement et du temps qui s'y trouvent mêlés accidentellement [cf., art. 2], « il y a toujours en elle quelque chose qui est déjà passé et quelque chose qu'on y attend encore », soit dans la même circonstance, soit dans une circonstance semblable et renouvelée, « comme on le voit dans les plaisirs de la table et des sens. Les choses intelligibles, au contraire, sont en dehors de tout mouvement », ou si le mouvement y a quelque part, c'est en raison des opérations sensibles présupposées, nullement en raison de l'opération intelligible elle-même. « Et voilà pourquoi, ici, les délectations sont parfaites, d'un seul jet et forment un tout complet ». — Par là même, il est aisé de voir qu' « elles sont aussi plus fermes », plus durables; car, de soi, elles sont éternelles. « Les délectations corporelles, en effet, sont chose corruptible et qui passe aussitôt », soit en raison du sujet, soit en raison de l'objet, qui sont eux-mêmes chose si instable. « Les biens spirituels, au contraire » sont chose qui demeure : ils « sont » essentiellement « incorruptibles ».

Et donc, à tous ces divers titres, non seulement nous pouvons et devons dire que les délectations spirituelles sont plus grandes que les délectations corporelles, mais qu' « elles l'emportent sur elles incomparablement — *incomparabiliter praeeminent* », suivant le beau mot de saint Thomas dans le commentaire sur les *Sentences*, liv. IV, dist. 49, q. 3, art. 5, q^{la} 1.

« Toutefois », et « s'il s'agit » non pas « des délectations » en elles-mêmes, mais des délectations « par rapport à nous », nous devons reconnaître que « les délectations corporelles sont plus véhémentes » ou plus fortes; « et cela, pour trois raisons. — D'abord, parce que les choses sensibles nous sont plus connues que les choses intelligibles » : nous n'arrivons même à connaître les choses intelligibles, qu'en nous aidant des choses sensibles; il n'y a donc pas à s'étonner que les choses sensibles fassent sur nous plus d'impression. — « La seconde raison est que les délectations sensibles, étant des passions de l'appétit sensible,

entraînent avec elles des transmutations corporelles; chose qui n'arrive point dans les délectations spirituelles, si ce n'est pour autant que l'appétit supérieur influe, par mode de rejaillissement, sur l'appétit inférieur. — Enfin, il y a aussi que les délectations corporelles sont recherchées comme une sorte de remède contre les misères ou les afflictions d'ordre corporel qui engendrent certaines tristesses. D'où il suit que les délectations corporelles, survenant à ces sortes de tristesses, sont senties davantage, et, par suite, plus goûtées, que les délectations spirituelles, pour lesquelles il n'y a pas de tristesses contraires, ainsi que nous le dirons plus loin » (q. 35, art. 5).

C'est donc en raison de notre misère, en raison de notre nature corporelle et infirme, que nous goûtons davantage les délectations d'ordre corporel, bien qu'en soi, et même pour nous, dans la mesure où notre nature s'épure et s'élève, les délectations spirituelles l'emportent, sans proportion, en excellence et en dignité, sur les délectations sensibles.

L'*ad primum* confirme cette remarque qui se dégageait, si expressive, du corps de l'article. « S'il y en a un plus grand nombre, qui recherchent les délectations corporelles », et le fait n'est que trop vrai, « c'est parce que les biens sensibles sont plus connus et davantage à la portée du grand nombre. C'est aussi que les hommes ont besoin des délectations comme de remèdes contre leurs multiples douleurs et tristesses; et comme la plupart des hommes ne peuvent pas atteindre aux délectations spirituelles, qui sont le propre des hommes vertueux, il suit de là qu'ils s'en vont aux délectations corporelles ».

L'*ad secundum* explique que « si la transmutation du corps se produit davantage sous le coup des délectations corporelles, c'est parce que ces délectations sont des passions de l'appétit sensible ».

L'*ad tertium* finit par un mot vraiment d'or. « Les délectations corporelles, observe saint Thomas, se trouvent dans la partie sensitive, qui est réglée par la raison; et de là vient qu'elles ont besoin d'être modérées et refrénées par la raison. Mais les délectations spirituelles sont du domaine de l'esprit, qui est lui-même la règle. Aussi bien sont-elles par elles-mêmes justes et mesurées » : on ne saurait excéder du côté des joies de l'âme, comme on peut

excéder du côté des plaisirs sensibles; car, si les plaisirs du corps peuvent quelquefois être impurs, dépassant les limites de la saine raison, les joies de l'âme ne sauraient jamais nuire à quoi que ce soit dans l'homme, l'âme étant ce qu'il y a de plus élevé en lui et qui commande à tout le reste. S'il y avait une réserve, ici, à faire, ce serait d'une manière tout à fait accidentelle, et parce qu'il peut exister une certaine gradation dans les joies de l'âme entre elles, mais nullement à considérer les joies de l'âme, en tant que telles.

Nous savons quels rapports existent entre les joies de l'âme ou les délectations spirituelles et les plaisirs du corps ou les délectations sensibles. — Nous devons maintenant étudier les rapports des délectations sensibles entre elles.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article VI.

Si les délectations du toucher sont plus grandes que les délectations venues des autres sens?

Cet article est le complément indispensable du précédent. Il formule une doctrine qui sera d'une importance extrême dans le traité des vertus morales, notamment dans le traité de la tempérance. Nous devons le lire avec le plus grand soin.

Trois objections veulent prouver que « les délectations qui sont selon le toucher ne sont pas plus grandes que celles qui sont selon les autres sens ». — La première est que « cette délectation semble être la plus grande, qui, si elle n'existe pas, supprime toute joie. Or, ceci est le propre de la délectation selon la vue. Il est dit, en effet, au livre de *Tobie*, chapitre v (v. 12) : *Quelle joie puis-je goûter, moi qui suis assis dans les ténèbres et qui ne vois pas la lumière du ciel?* Donc, la délectation qui est par la vue est la plus grande de toutes les délectations sensibles ». — La seconde objection insiste dans le même sens. « *Pour tout être, cela devient cause de délectation, qui est objet d'amour*, ainsi que le dit Aristote, au premier livre de *la Rhétorique* (ch. xi,

n. 11). Or, *de tous les sens, le plus aimé est le sens de la vue* (cf. Aristote, *Métaphysiques*, liv. I, ch. 1, n. 1; de S. Th., leç. 1). Donc, la délectation qui est selon la vue est la plus grande ». — La troisième objection arguë elle aussi en faveur du sens de la vue. « Le principe de l'amitié de jouissance est surtout la vision. Or, la cause de cette amitié est la délectation ou la jouissance. Donc, c'est selon la vue qu'il semble que se trouve la plus grande délectation ».

L'argument *sed contra* en appelle simplement à l'autorité d' « Aristote », qui « dit, au troisième livre de l'*Éthique* (ch. x, n. 9; de S. Th., leç. 20), que les plus grandes délectations sont celles qui ont trait au sens du toucher ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « toute chose, ainsi qu'il a été dit (q. 25, art. 2, *ad 1um*; q. 27, art. 4, *ad 1um*), devient objet de délectation, dans la mesure où elle est objet d'amour. Or, les sens, ainsi qu'il a été dit au commencement des *Métaphysiques* (liv. I, ch. 1, n. 1; de S. Th., leç. 1), sont objet d'amour à un double titre : en raison de la connaissance; et en raison de l'utilité. Il suit de là que c'est de l'une et l'autre manière », c'est-à-dire en tant qu'ils servent à la connaissance, et en tant qu'ils sont utiles au bien du sujet, à entendre par là ce qui le parfait dans son être, « que les sens pourront être cause ou objet de délectation. Seulement, comme de saisir la connaissance sous la raison d'un certain bien, est le propre de l'homme, il s'ensuit que les premières délectations des sens, savoir celles qui ont trait à la connaissance, seront propres à l'homme; quant aux délectations des sens qui proviennent de ce qu'ils sont aimés pour une raison d'utilité, elles sont communes à tous les animaux » : tous les animaux perçoivent, instinctivement, comme un bien, le fait de saisir par le sens du toucher, ou par les autres sens, selon qu'ils sont eux-mêmes ordonnés à la perception du toucher ou qu'ils l'impliquent dans leur action, l'objet sensible en rapport avec leurs besoins de conservation individuelle ou spécifique; ils ne perçoivent pas, comme un bien, le fait de saisir, par tel ou tel sens, les qualités accidentelles des divers êtres sensibles, d'où résulte, pour la raison, un élément d'information sur la nature de ces divers êtres ou sur ce qui a trait à leurs

rapports avec les autres êtres : ceci est tout à fait propre à l'homme, en qui la raison se trouve. De là vient que l'action des sens ne sera cause ou objet de délectation, dans les autres animaux, qu'autant qu'elle se réfère à la conservation individuelle ou spécifique du sujet. Dans l'homme, au contraire, elle pourra aussi être cause ou objet de délectation, en tant qu'elle se réfère à l'ordre de la connaissance, sous sa raison propre et exclusive de connaissance, pour elle-même.

« Si donc, poursuit saint Thomas, nous parlons de la délectation du sens qui est en raison de la connaissance, il est manifeste que dans l'ordre de la vue la délectation est plus grande que dans l'ordre d'aucun autre sens » : aucun autre sens, en effet, n'est plus près de la connaissance intellectuelle, que le sens de la vue, parmi les sens extérieurs, dont il s'agit ici ; aucun ne fait connaître davantage les différences sensibles qui existent entre les divers objets, comme il est aussi celui qui s'étend le plus loin ; il s'ensuit qu'aucun autre ne saurait lui être comparé dans l'ordre de la connaissance, bien que cependant les autres sens aient aussi chacun leur office dans ce même ordre, et qu'ils soient destinés à révéler certains caractères du monde sensible : nous savons même que parfois, et s'il s'agit, par exemple, des sensibles communs, le sens de la vue, à lui tout seul, pourrait être une cause d'erreurs, et les autres sens, notamment le sens du toucher, ont alors une importance extrême. Il n'en demeure pas moins que dans l'ordre de la connaissance, le sens de la vue occupe la première place et que son acte est à ce titre une source exceptionnelle de délectation ou de plaisir. — « Mais s'il s'agit de la délectation du sens qui est en raison de l'utilité, dans ce cas la plus grande de toutes les délectations est celle qui se tire du sens du toucher. C'est qu'en effet l'utilité des choses sensibles se considère en raison de leur ordre à la conservation de la nature animale ». La nature animale n'est pas comme la nature spirituelle. Elle n'est pas essentiellement immuable et incorruptible. Elle est composée de deux principes essentiels qui peuvent être séparés l'un de l'autre, et dont la séparation constitue la destruction du vivant, comme leur union constituait la subsistance de son être. Le fait même de leur union, s'il est quelque chose de

simple et d'indivisible en soi, est préparé, avant d'être, par des sortes de degrés accidentels, qui continuent d'exister, d'une manière virtuelle, après cette union, et qui font que l'être du vivant peut subsister plus ou moins parfait, plus ou moins éloigné de la corruption et du non-être. Tout cela nécessite un échange ininterrompu d'éléments venus du dehors que le vivant s'incorpore, ou d'éléments intérieurs, devenus inutiles, qu'il rejette; de même, parce que l'individu vivant ne dure qu'un temps déterminé et qu'il disparaît ensuite, il porte en lui, instinctivement et dans l'intérêt de l'espèce, une sorte de sollicitude qui le porte à se reproduire en laissant après lui un semblable à soi. Et la connaissance sensible lui est donnée, pour qu'il puisse lui-même pourvoir à cette double sorte de besoins qui intéressent la conservation de son être individuel ou spécifique. De là, cette raison d'utilité, assignée ici par saint Thomas, à l'opération des divers sens.

« Or, fait remarquer le saint Docteur, de tous les objets sensibles », propres aux divers sens, « ceux qui se réfèrent le plus immédiatement à la raison d'utilité dont nous venons de parler, sont les objets sensibles qui ont trait au sens du toucher. Le sens du toucher, en effet, a pour objet de connaître » les qualités actives et passives ou les propriétés physico-chimiques des divers corps, c'est-à-dire « ce dont l'animal » ou le vivant « est constitué » dans son être substantiel; en ce sens que c'est par l'action et la réaction de ces diverses qualités ou propriétés, « telles que le froid et le chaud, et autres choses de ce genre », que les diverses substances corporelles dont il doit vivre entrent, avec lui, en rapport d'échange substantiel vivificateur ou destructeur. « Il suit de là, que, pour ce motif, les délectations qui regardent le sens du toucher sont les plus grandes, comme étant les plus rapprochées de la fin. Et de là vient aussi, observe saint Thomas, que les autres animaux, dont toute la délectation des sens se rapporte à la raison d'utilité », telle que nous l'avons définie, « n'éprouvent de délectation, au sujet des autres sens, que dans l'ordre où ces sens intéressent l'objet propre du sens du toucher; c'est ainsi que *les chiens ne se complaisent pas dans le fait de respirer ou de sentir l'odeur du lièvre, mais dans le fait de le*

manger; et, de même, le lion, dans le fait d'entendre la voix de l'agneau, mais dans le fait de s'en nourrir, comme il est dit au troisième livre de l'*Éthique* » (ch. x, n. 7 ; de S. Th., lec. 19).

« Ainsi donc, conclut saint Thomas, la délectation du toucher est la plus grande, en raison de l'utilité, mais la délectation de la vue est la plus grande, en raison de la connaissance. — Que si quelqu'un veut comparer les deux, il trouvera que la délectation du toucher l'emporte purement et simplement sur la délectation de la vue, pour autant que celle-ci reste dans les limites de la délectation sensible. C'est qu'en effet, ce qui est naturel, en tout être, est manifestement ce qu'il y a de plus puissant. Or, ces sortes de délectations du toucher sont le terme auquel se trouvent ordonnées les concupiscences naturelles, telles que la nourriture, l'union des sexes, et autres choses semblables ». Il s'ensuit que dans l'ordre purement sensible, où l'être sentant dépend essentiellement des éléments physico-chimiques qui constituent la substance du vivant, les délectations du toucher qui sont ordonnées à l'être même de cette substance, doivent l'emporter, en véhémence, ou en intensité de délectation ou de plaisir, sur les délectations purement esthétiques de la vue ou de l'ouïe. — « Mais si nous considérons les délectations de la vue », non plus simplement du point de vue de la délectation esthétique sensible, et pour autant que notre être sensible se délecte dans la jouissance du beau sensible, mais « selon que la vue sert l'intelligence » et fournit à l'opération intellectuelle un secours particulièrement précieux, « à ce titre, les délectations de la vue seront d'ordre supérieur, comme les délectations intelligibles sont supérieures aux délectations sensibles ». Ce sera donc uniquement en raison de l'intelligence et parce qu'elles s'élèvent en quelque sorte à la dignité des délectations intellectuelles, que les délectations de la vue ou des autres sens servant plus directement à la connaissance, l'emporteront, d'une façon pure et simple, comme délectations, sur les délectations du sens du toucher et des sens qui s'en rapprochent le plus au point de vue de l'utilité.

Nous ne saurions trop faire remarquer la beauté, la vérité et la profondeur de cette doctrine. Il n'en est pas qui soit plus en

harmonie avec la vérité, les exigences et la dignité de la nature humaine, dont aucune des parties qui la composent n'est arbitrairement sacrifiée, mais dont les droits de chacune sont déterminés et subordonnés d'une façon si sage et si lumineuse. — On comprend aussi, par là, ce qu'il y aurait de dangereusement chimérique à vouloir dompter les exigences relatives au sens du toucher, même en ce qu'il a de moins élevé et de moins noble, par la seule considération ou la seule mise en relief des supériorités de ce qu'on appelle parfois le sens esthétique. Nul doute assurément que l'esthète ne puisse parfois, pour le seul motif du manque d'élégance ou d'harmonie, se départir de certaines jouissances basses et grossières; mais sous le coup d'une passion impétueuse, cette digue se trouverait bien faible; et ce ne sera pas trop, alors, de tous les secours d'ordre strictement intellectuel et spirituel, qui, seuls, peuvent l'emporter sur la véhémence de la passion matérielle et grossière.

L'*ad primum* répond que « la joie, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 3), signifie la délectation de l'âme; et celle-là, en effet, appartient surtout au sens de la vue », parmi les divers sens. « Mais la délectation naturelle appartient surtout au toucher », selon qu'il a été dit.

L'*ad secundum* fait observer que « le sens de la vue est le plus aimé, *en raison de la connaissance et parce qu'il nous montre le plus les différences des choses,* comme il est dit au même endroit » des *Métaphysiques* que citait l'objection. — C'est donc en raison de l'intelligence et de la connaissance intellectuelle, pour laquelle il est d'un secours exceptionnel, que le sens de la vue nous est plus cher que les autres sens; ce n'est pas en raison de ce qu'il peut être par rapport aux autres sens, dans l'ordre purement sensible.

L'*ad tertium* formule une doctrine qui complète excellemment celle du corps de l'article, et que nous devons retenir avec le plus grand soin. « Ce n'est pas au même titre ou de la même manière, explique saint Thomas, que la délectation et la vision sont causes de l'amour charnel » (car c'était bien de cet amour qu'il s'agissait sous le terme adouci d'*amitié de jouissance* dont parlait l'objection). « La délectation, en effet, surtout la délecta-

tion qui tient au sens du toucher, est cause de l'amitié de jouissance, par mode de fin » : c'est à cela, à cette sorte de délectation, que tend l'amitié de jouissance, ou l'amour charnel, comme à sa fin. « La vision, au contraire, est cause de cet amour, par mode de principe d'où part le mouvement de cet amour »; à vrai dire, par mode de cause efficiente; « en tant que par la vue de l'objet aimable et qui plaît, s'imprime » dans le sujet « l'image de la chose qui attire et provoque à l'aimer et à rechercher sa jouissance ». — Qu'on remarque bien cette analyse si profonde des rapports du sens de la vue avec l'émotion ou le sentiment et même la sensation de la jouissance sensible. Cette sensation de la jouissance est ce à quoi tend comme à son terme l'amitié de jouissance ou l'amour charnel — en quelque catégorie d'objets que cet amour se trouve concrété, mais plus spécialement les plaisirs de la table, et plus spécialement encore les jouissances sexuelles. Il n'y pas d'illusions à se faire : *naturellement*, l'amitié de jouissance tend là. Se bercer de l'espoir qu'on l'arrêtera en deçà, dans les limites d'une amitié idéale; et sous le coup de cet espoir ou de ce mirage, croire pouvoir impunément jouer avec la cause d'où naît cette amitié, c'est-à-dire, comme nous l'a expliqué, ici, saint Thomas, la vue de l'objet, disons plus expressément, de la personne aimée, se complaire dans cette vue, laisser l'image de la personne aimée s'imprimer de plus en plus dans le cœur et y exciter, y allumer, y provoquer de plus en plus son amour, un amour de jouissance, un amour qui se transforme nécessairement en désir et en désir de jouissance, de délectation sensible et sensuelle, c'est se tromper soi-même et se vouer aux plus amères, aux plus humiliantes désillusions. Il est très vrai que le sens de la vue peut porter avec lui une sorte de délectation ou de jouissance indépendante. C'est ce que nous avons appelé le plaisir esthétique. Et ce plaisir n'est pas nécessairement lié au plaisir ou à la délectation du sens du toucher. Pour autant, il ne s'agira pas de la vision dont nous parlait ici saint Thomas et qu'il considérait uniquement sous sa raison de cause de l'amour charnel ou de l'amitié de jouissance. Mais si, abstractivement parlant, et même dans certains cas, il peut être question de cette délectation ou de cette jouissance du sens esthé-

tique, indépendamment de la délectation du sens du toucher, il n'en demeure pas moins que, naturellement, la vue est appelée à causer cette délectation; et il semble même que plus le sens esthétique ou la vue jouissant du beau sensible aura sujet de s'exercer, plus il y aura aptitude, du côté de l'objet, à provoquer l'amour et le désir de la jouissance dont nous parlait ici saint Thomas; de telle sorte que naturellement, et presque fatalement, si l'on n'y prend garde, la jouissance esthétique tournera à la jouissance sensuelle. Le moyen le plus sûr de maintenir la jouissance esthétique dans sa sphère sereine et idéale, c'est encore de la faire servir aux jouissances intellectuelles ou spirituelles; car, dans la mesure où elle s'élève à l'ordre intellectuel ou spirituel, elle s'éloigne de l'ordre matériel et sensuel.

Si toutes les délectations conviennent en une même raison spécifique, elles revêtent cependant des caractères d'existence individuelle très différents selon qu'elles existent dans l'appétit sensible ou dans l'appétit intellectuel. Dans le premier, elles ont la raison de passion, au sens strict. Dans le second, elles n'ont plus rien de passionnel. Et, sans doute, cette différence ne nuira pas à l'excellence des délectations spirituelles. C'est même pour cela qu'elles seront de nature à l'emporter, sans proportion, sur les délectations sensibles. Mais, par rapport à nous, et selon que ces diverses délectations se trouvent dans notre nature soumise encore aux transmutations, même substantielles, d'ordre corporel, qui peuvent aller et qui vont en effet jusqu'à l'altération de notre être et même jusqu'à sa destruction, les délectations d'ordre sensible qui intéressent directement la conservation de notre être, soit individuel, soit spécifique, seront nécessairement et naturellement les plus véhémentes. Ce n'est qu'en s'élevant en quelque sorte au-dessus de sa nature et en participant le plus qu'il lui sera possible à la nature propre des esprits, absolument incorruptible, que l'homme parviendra à maîtriser la tyrannie des délectations purement utilitaires sensibles, pour goûter chaque jour davantage, comme elles le méritent, en effet, en raison de leur incomparable prééminence, les délectations proprement spirituelles. — Parmi ces multiples délectations dont nous avons

parlé, en est-il que nous puissions appeler des délectations non naturelles, ou même, en un sens, antinaturelles, dans l'homme? et peut-il arriver aussi qu'une délectation soit contraire à l'autre? C'est ce que nous devons maintenant examiner. — Le premier point fera l'objet de l'article qui va suivre.

Article VII.

S'il est quelque délectation qui ne soit pas naturelle?

Trois objections veulent prouver qu' « il n'est aucune délectation qui ne soit naturelle ». — La première est que « dans les affections de l'âme, la délectation se proportionne au repos dans le corps. Or, l'appétit » ou l'inclination « du corps naturel ne se repose que dans son lieu naturel », à raisonner dans l'hypothèse de la physique aristotélicienne. « Donc, le repos de l'appétit animal, qui est la délectation, ne peut exister non plus qu'en ce qui est connaturel. Et, par suite, il n'est pas de délectation non naturelle ». — La seconde objection fait observer que « ce qui est contre nature est violent. Or, *tout ce qui est violent attriste,* ainsi qu'il est dit au cinquième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 6; Did., liv. IV, ch. v, n. 2). Donc, rien de ce qui est contre nature ne peut être cause de délectation ». — La troisième objection rappelle qu' « être constitué en sa propre nature, quand le sens le perçoit, est la cause de la délectation, ainsi qu'il ressort de la définition d'Aristote donnée plus haut (art. 1). Or, être constitué en sa nature, pour tout être, est chose naturelle; car le mouvement naturel est celui qui aboutit à un terme naturel. Il s'ensuit que toute délectation est naturelle ».

L'argument *sed contra* s'appuie sur l'autorité d' « Aristote », qui « dit, au septième livre de l'*Éthique* (ch. v, vi; de S. Th., leç. 5, 6), que certaines délectations sont *maladives et contre nature* ».

Au corps de l'article, saint Thomas part de la notion même du naturel. « On appelle naturel, dit-il, ce qui est selon la nature, ainsi qu'il est marqué au second livre des *Physiques* (ch. 1, n. 5; de S. Th., leç. 1). Or, la nature, dans l'homme, se peut

prendre d'une double manière. D'abord, selon que l'intelligence et la raison est par excellence la nature de l'homme, puisque c'est par elle que l'homme est constitué dans son espèce. A ce titre, on pourra dire naturelles, les délectations de l'homme qui consistent en ce qui convient à l'homme selon sa raison; c'est ainsi que se délecter dans la contemplation de la vérité ou dans les actes des vertus est naturel à l'homme. D'une autre manière, on peut prendre la nature dans l'homme selon la partie qui se condivise à la raison; savoir : ce qui est commun à l'homme et aux autres êtres, surtout ce qui n'obéit pas à la raison » ou qui n'est pas soumis à son domaine. « De ce chef, tout ce qui touche à la conservation du corps, soit au point de vue individuel, comme le manger, le boire, le dormir, et autres choses de ce genre, soit au point de vue spécifique, comme l'usage des sexes, sera dit cause de délectations naturelles pour l'homme ».

Voilà donc, en quel sens ou de quelle manière nous pouvons parler de délectations naturelles dans l'homme. Tout ce qui va à parfaire l'homme selon les diverses parties qui constituent sa nature, tout cela pourra être objet ou cause de la délectation naturelle, en lui; et cela peut se produire soit dans l'ordre de sa nature intellectuelle, soit dans l'ordre de sa nature d'être sentant et subsistant. — « Or, poursuit saint Thomas, dans l'un et l'autre genre de ces délectations, il arrive qu'il y a des délectations non naturelles », ou même antinaturelles, « purement et simplement, bien qu'elles soient connaturelles à certains égards. Il arrive, en effet, que dans tel être individuel quelques-uns des principes naturels de l'espèce se trouvent corrompus ou gâtés; et alors, ce qui est contre la nature de l'espèce devient par occasion ou accidentellement naturel à tel individu, comme, par exemple, il est naturel à l'eau chauffée de chauffer », bien que l'eau, selon la condition de sa nature spéficifique, ne soit pas chaude mais froide et ne chauffe pas mais refroidisse. « Il peut donc arriver que ce qui est contre la nature de l'homme, soit au point de vue de la raison, soit au point de vue de la conservation du corps, devienne connaturel à tel individu humain, en raison de certaine corruption de la nature qui existera en lui : laquelle corruption peut exister, — soit du côté du corps : parfois en raison

de la maladie, et c'est ainsi que ceux qui ont la fièvre trouvent doux ce qui est amer et amer ce qui est doux; parfois en raison d'une complexion mauvaise, comme ceux qui se délectent à manger de la terre, ou du charbon, ou autres choses de ce genre; soit, aussi, du côté de l'âme », en raison des actes mauvais précédemment accomplis par l'homme, « comme ceux qui, en raison de l'habitude, se délectent à manger des hommes, ou à s'unir aux bêtes, ou à s'unir, entre hommes, d'une union sexuelle, ou toute autre chose de ce genre qui n'est pas selon la nature humaine ». — C'est donc dans l'une et l'autre sphère des délectations propres à la nature humaine, qu'il peut y avoir des délectations non naturelles ou antinaturelles : dans la sphère de la vie intellectuelle et spirituelle, pour autant que l'homme, par ses actes personnels, vicie les inclinations naturelles de sa raison et de sa volonté, lui faisant aimer la vérité et la justice; dans la sphère de la vie sensible ou animale et végétative, pour autant que l'état de son corps ou ses actes dépravés le portent à se complaire comme en son bien en des choses qui sont contraires à la nature humaine, à l'état sain.

Après ces explications lumineuses du corps de l'article, saint Thomas ajoute que « par là, les objections se trouvent résolues ».

Il peut y avoir, dans tel individu humain, des délectations ou des plaisirs qui ne sont pas selon la nature de l'homme et qui lui sont même contraires. Et cela peut exister, sans qu'il y ait aucune faute ou aucun péché de sa part, dans sa nature sensible ou animale; mais cela peut exister aussi, soit dans cette nature animale et sensible, soit plus encore dans la nature intellectuelle, en raison du péché, dont nous aurons à dire plus tard qu'il est, lui aussi, quelque chose contre nature — Un dernier article examinera ici, au sujet de la délectation, si une délectation peut être contraire à l'autre.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article VIII.

Si la délectation peut être contraire à la délectation?

Trois objections veulent prouver que « la délectation n'est pas contraire à la délectation ». — La première arguë de ce que les « passions de l'âme reçoivent leur espèce et leur contrariété de leurs objets. Or, l'objet de la délectation est le bien. D'autre part, le bien n'est pas contraire au bien, mais *le bien est contraire au mal et le mal au mal*, ainsi qu'il est dit dans les *Prédicaments* (ch. VIII, n. 22, 23). Il s'ensuit que la délectation n'est pas contraire à la délectation ». — La seconde objection remarque que « pour une chose, il n'y a qu'un seul contraire, ainsi qu'il est prouvé au deuxième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 5; Did., liv. IX, ch. IV, n. 4). Or, la délectation a pour contraire la tristesse. Donc, la délectation n'est pas contraire à la délectation ». — La troisième objection va au-devant d'une explication possible. « Si la délectation pouvait être contraire à la délectation, dit-elle, ce ne serait qu'en raison de la contrariété des objets qui sont, pour tel sujet, cause de délectation. Or, cette différence est purement matérielle; et la contrariété se prend du côté de la forme, ainsi qu'il est dit au dixième livre des *Métaphysiques* (endroit précité). Donc, il n'y a pas de contrariété d'une délectation à l'autre ».

L'argument *sed contra* est encore ici constitué par l'autorité d'Aristote. « Les choses », en effet, « qui se font obstacle et s'empêchent l'une l'autre, existant dans le même genre, sont contraires, d'après Aristote (*Physiques*, liv. VIII, ch. VIII, n. 1; de S. Th., leç. 16; *Métaphysiques*, endroit précité). Or, il est des délectations qui s'empêchent l'une l'autre, comme il est dit au dixième livre de l'*Éthique* (ch. V, n. 4; de S. Th., leç. 7). Donc, il est des délectations contraires ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « la délectation, dans les affections de l'âme, ainsi qu'il a été dit (q. 23, art. 4; art. préc.), se proportionne au repos dans les corps naturels. Or, deux repos sont dits contraires, quand ils aboutissent à

des termes contraires; comme *le repos qui est en haut, par rapport au repos qui est en bas*, ainsi qu'il est dit au cinquième livre des *Physiques* » (ch. VI, n. 8; de S. Th., leç. 10), toujours dans la théorie aristotélicienne des mouvements naturels et de leurs termes respectifs [cf. notre commentaire de la Première Partie, q. 66, art. 2]. « Donc, pareillement, il arrivera qu'il y ait, dans les affections de l'âme, deux délectations contraires ». C'est ainsi que les délectations sensibles peuvent être contraires aux délectations spirituelles ou intellectuelles, et inversement; ou même telle délectation sensible à telle autre délectation sensible. Les délectations intellectuelles ou spirituelles peuvent elles-mêmes se contrarier les unes les autres, si elles ne sont pas réglées par la raison.

Et c'est ce que saint Thomas explique à l'*ad primum*, en donnant le vrai sens du texte d'Aristote que citait l'objection. « Cette parole d'Aristote, en effet, doit s'entendre selon que le bien et le mal s'appliquent aux vertus et aux vices; car on peut trouver deux vices contraires », tels l'avarice et la prodigalité; « mais on ne trouve pas de vertu contraire à la vertu. Ailleurs », et quand il ne s'agit plus du bien ou du mal moral, mais du bien et du mal physiques, « rien n'empêche qu'on ait deux biens contraires entre eux » : si, en effet, la raison de bien n'est pas contraire à la raison de bien, tel bien particulier peut être contraire à tel autre bien particulier, « tels, par exemple, le chaud et le froid, dont l'un est le bien du feu et l'autre le bien de l'eau. Et c'est de cette manière que la délectation peut être contraire à la délectation. Que si cette contrariété ne peut pas exister dans le bien de la vertu, ainsi qu'il a été dit, c'est parce que le bien de la vertu ne se prend que par le rapport de convenance à un seul principe, qui est la raison » : dès l'instant que cela seul est bon, moralement, qui est selon la raison, au sens pur et simple [cf. notre précédent volume, q. 18, art. 1; q. 19, art. 1, 2, 3, 4], comme il n'y a jamais qu'une seule raison, ainsi entendue, il n'y a non plus qu'un seul bien; et, par suite, toute contrariété est ici impossible. Remarquons, en passant, cette belle prérogative du bien de la raison, ou du bien moral.

L'*ad secundum* fait observer que « la délectation est aux

affections de l'âme ce que le repos naturel est dans les corps : elle a pour objet, en effet, ou pour terme, quelque chose qui convient et qui est comme connaturel. La tristesse, au contraire, est comme le repos forcé ou violent; car l'objet qui attriste répugne à l'appétit animal ou sensible, comme le lieu du repos violent à l'appétit naturel » : tel le lieu d'en-haut pour la pierre qui tend naturellement en bas. « Or, au repos naturel s'oppose et le repos violent du même corps, et le repos naturel des autres, ainsi qu'il est dit au cinquième livre des *Physiques* » (endroit précité) : c'est ainsi qu'à l'en-bas, pour la pierre, s'oppose l'en-haut, violent pour elle et naturel pour le feu. « De même, à la délectation s'opposeront et la délectation et la tristesse ».

L'*ad tertium* dit que « les choses dans lesquelles nous nous délectons, parce qu'elles sont l'objet de la délectation, ne constituent pas seulement une différence matérielle, mais aussi une différence formelle, s'il y a une raison diverse de délectation; car la raison diverse dans l'objet, fait une diversité spécifique dans l'acte ou la passion, ainsi qu'il a été dit plus haut » (q. 23, art. 1, 4; q. 30, art. 2). Nous avons fait remarquer, plus haut, quand il s'est agi de la diversité spécifique des passions, que dans une même passion pouvaient se trouver des passions diverses; telle, par exemple, la passion de l'amour, qui est constituée elle-même par des traits spécifiques la distinguant de la haine, ou du désir et de la délectation; mais qui, elle-même, se subdivisera en passions multiples, selon la multiplicité des biens spécifiquement différents qui peuvent la terminer; et c'est ainsi qu'on aura l'amour de la table, l'amour du jeu, l'amour des plaisirs sensuels, et ainsi de suite. De même, pour la délectation. Elle consiste, dans sa raison spécifique, à goûter le repos dans la possession du bien qui parfait le sujet; mais on aura autant de délectations diverses, même spécifiquement, qu'on aura de biens spécifiquement distincts, dans leur raison de biens délectables, actuellement possédés. Et si la possession actuelle de ces divers biens est incompatible, nous dirons, pour autant, que les délectations qui leur correspondent sont contraires entre elles.

Parmi les diverses passions de l'âme, il en est une qui a pour

trait distinctif d'être comme le terme du mouvement de l'appétit, ou son repos, dans le bien qu'il poussait le sujet à rechercher et que maintenant le sujet possède. Ce repos ou ce terme du mouvement de l'appétit, est, en soi, quelque chose de simple et de fixe, qui exclurait même toute succession et tout changement, si parfois il n'était dans la nature du bien possédé, d'être chose qui passe et qui s'écoule. Pourtant, à mesure qu'on s'éloignera du mode de possession qui va simplement à satisfaire les besoins de la nature sensible, par eux-mêmes essentiellement finis, et qu'on tendra à la possession de biens que le sujet se crée en quelque sorte, le repos de l'appétit dans la possession de ces biens pourra être lui-même plus assuré et plus au pouvoir du sujet où il se trouve Il prendra même un nom spécial; et, au lieu du plaisir seulement ou de la délectation en général, on aura cette délectation déterminée qui s'appelle la joie. D'autant que le repos dont il s'agit n'existe pas seulement dans l'appétit d'ordre sensible. Il existe aussi dans l'appétit d'ordre intellectuel qui s'appelle la volonté. Il y est même d'une façon particulièrement excellente. Et si, par rapport à nous, étant données la complexité de notre nature et les exigences de notre être matériel, les délectations d'ordre sensible l'emportent en intensité de sensation actuelle, les joies d'ordre spirituel n'en demeurent pas moins, en elles-mêmes, d'une perfection qui laisse pour ainsi dire à une distance infinie les délectations d'ordre sensible. D'ailleurs, même parmi ces dernières, il y aura des degrés. Seulement, ici encore, le degré d'intensité ou de véhémence sera en raison inverse de la qualité ou de l'excellence et de la noblesse de la délectation perçue. Certaines délectations peuvent déchoir jusqu'à être des délectations contre nature. Il se peut aussi qu'une délectation soit contraire à l'autre, selon que la possession de certains biens peut être incompatible avec la possession de certains autres biens par un même sujet.

Nous savons ce qu'est la délectation en elle-même et quelles sont ses conditions. — Nous devons maintenant nous enquérir de sa cause.

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XXXII.

DE LA CAUSE DE LA DÉLECTATION.

Cette question comprend huit articles :

1° Si l'opération est la cause propre de la délectation?
2° Si le mouvement est cause de la délectation?
3° Si l'espérance et la mémoire?
4° Si la tristesse?
5° Si les actions des autres sont pour nous cause de délectation
6° Si faire du bien à autrui est cause de délectation?
7° Si la similitude est cause de la délectation?
8° Si l'admiration est cause de la délectation?

Nous ne verrons pleinement la raison de ces articles qu'après avoir lu toute la question de saint Thomas. Nous pouvons cependant en préparer l'intelligence, en rappelant d'un mot la notion de la délectation que nous avons exposée jusqu'ici. — La délectation ou la joie est *une certaine affection de l'appétit, due à la présence du bien connaturel, perçu comme présent.* Il s'ensuit que tout ce qui se rattache à la raison de bien connaturel actuellement possédé, et à la perception ou à la connaissance de cette possession actuelle, aura raison de cause par rapport à la délectation. — Et précisément la question pouvait se poser, au sujet de chacun des points énumérés, s'il ne se rattachait pas à la raison de bien connaturel actuellement possédé, et à la perception ou à la connaissance de cette possession actuelle. — Voyons, d'abord, ce qu'il en est pour le premier point, qui est l'opération.

C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si l'opération est la cause propre de la délectation?

L'opération se prend ici dans son sens le plus formel et le plus strict, pour l'exercice même de la faculté d'agir, quelle que puisse être cette faculté, quel que puisse être cet exercice, dans le sujet capable de délectation, c'est-à-dire dans le sujet sentant ou pensant, qui possède en lui une faculté appétitive d'ordre sensitif ou d'ordre intellectuel.

Trois objections veulent prouver que « l'opération n'est pas la cause propre et première de la délectation », mais que cette cause est plutôt dans les biens, objets de l'opération, ou même dans la cessation de l'opération. — La première arguë de ce qu' « Aristote dit, au premier livre de *la Rhétorique* (ch. XI, n. 6), que *le fait de se délecter consiste en ce que le sens est sous le coup d'une sensation;* car à la délectation est requise la connaissance, ainsi qu'il a été dit (q. 31, art. 1). Or, les objets des opérations sont aptes à être connus avant les opérations elles-mêmes. Donc, l'opération n'est pas la cause propre de la délectation », mais plutôt l'objet de l'opération. — La seconde objection dit que « la délectation consiste surtout dans la fin possédée; car c'est surtout cela qui est l'objet du désir ou de la concupiscence. Or, l'opération n'est pas toujours la fin, mais c'est quelquefois l'œuvre réalisée ou effectuée par cette opération. Donc, l'opération n'est pas la cause propre et essentielle de la délectation ». — La troisième objection remarque que « le repos et les vacances se disent en raison d'une cessation d'opération. Or, le repos et les vacances sont choses délectables, ainsi qu'il est dit au premier livre de *la Rhétorique* (ch. XI, n. 4). Donc, l'opération n'est pas la cause propre de la délectation ». — Nous voyons par ces objections qu'il s'agit de savoir si les deux termes *opération* et *cause de la délectation* sont deux termes tellement liés l'un à l'autre, que le second ne puisse jamais exister hors du premier.

L'argument *sed contra* se contente d'apporter le mot d' « Aristote », qui, « au septième et au dixième livre de *l'Éthique*

(de S. Th., leç. 12; leç. 6), dit que *la délectation est l'opération connaturelle non empêchée* ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « la délectation, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 31, art. 1), requiert deux choses : l'obtention du bien qui convient ; et la connaissance de cette possession. Or, l'une et l'autre de ces deux choses consiste dans une certaine opération ; car la connaissance actuelle est une certaine opération ; et, de même, c'est par quelque opération que nous acquérons le bien qui convient. D'ailleurs, l'opération elle-même du sujet qui agit, quand cette opération est la sienne », c'est-à-dire qu'elle est naturelle et non violente, « est un certain bien qui convient. D'où il suit, conclut saint Thomas, que toute délectation présuppose une opération ». La délectation n'est pas l'opération qui la cause; mais elle est causée par l'opération, en telle sorte que sans une opération elle ne peut pas être. Il n'est pas concevable que l'appétit d'un sujet quelconque capable de délectation, se délecte, en effet, ou éprouve ce sentiment spécial que nous appelons de ce nom, et qui consiste dans l'affection de l'appétit due à la présence du bien connaturel, perçu comme présent, sans que l'une quelconque des facultés d'agir qui sont dans ce sujet et qui sont distinctes de l'appétit lui-même, intervienne en quelque manière par son action : il n'est pas nécessaire que toutes interviennent; quelquefois, il n'y en aura qu'une seule; mais il en faut toujours au moins une; et si plusieurs peuvent intervenir, la délectation sera d'autant plus parfaite qu'en effet elles interviendront toutes, et chacune excellemment [cf., dans notre précédent volume, q. 4].

L'*ad primum* répond que « les objets eux-mêmes des opérations ne sont chose délectable qu'autant qu'ils nous sont unis : ou par la connaissance seule, comme si nous nous délectons dans la considération ou la vue de certains objets ; ou de toute autre manière conjointement avec la connaissance, comme si quelqu'un se délecte dans le fait qu'il se sait avoir un bien quelconque, par exemple, les richesses, ou l'honneur, ou toute autre chose de ce genre : lesquels biens ne sont cause de délectation qu'autant qu'ils sont perçus comme possédés ; car, ainsi que le dit Aristote au second livre des *Politiques* (ch. II, n. 6 ; de

S. Th., leç. 4), *il y a une grande délectation à estimer une chose comme étant nôtre, cette délectation procédant de l'amour naturel que chacun a pour soi;* d'autre part, avoir ces sortes de biens n'est pas autre chose qu'en user ou pouvoir en user; ce qui n'est pas sans quelque opération. D'où il suit manifestement que toute délectation se ramène à une opération comme à sa cause »; et c'est ce que nous avions souligné à la fin du corps de l'article. — Remarquons, au sujet de cet *ad primum*, que dans les natures spirituelles, il suffira de l'opération intellectuelle pour avoir la cause totale de la délectation, en ce qui est de la possession, par le sujet, du bien qui convient. Ces natures, en effet, n'étant pas des natures complexes comme la nôtre, et surtout n'étant pas des natures corruptibles, comme notre nature corporelle, n'ont pas besoin de s'unir des biens extérieurs nécessaires à la conservation ou à la réfection de leur être individuel; ni non plus de s'unir à quelque chose d'extérieur pour la conservation de leur être spécifique; de là l'exclusion des opérations du sens du toucher et de tout ce qui s'y rattache, dont nous avons dit, à la question précédente, qu'elles causaient en nous les délectations les plus véhémentes et les plus tyranniques, mais aussi les plus grossières et que motive surtout la misère de notre nature corruptible. Il est vrai que le sens du toucher peut servir aussi, en nous, quoique d'une manière moins excellente que d'autres sens, à la connaissance intellectuelle; et, à ce titre, il restera lui-même dans notre nature restaurée et immortelle après la résurrection. Mais les natures purement spirituelles n'ont aucun besoin des sens pour leur connaissance intellectuelle, recevant cette connaissance directement de Dieu. Et voilà pourquoi il leur suffit, pour avoir la possession parfaite de leur bien, de posséder ce bien, qui n'est autre que la vérité, par la faculté de perception qui est l'intelligence. Nous avons montré d'ailleurs que cette unique possession de l'intelligence l'emportait infiniment sur la possession complexe due aux multiples facultés de perception qui sont dans la partie sensible. Celles-ci n'ont une supériorité sur la première, que s'il s'agit d'incorporer au sujet quelque élément extérieur destiné à faire partie de sa substance et à refaire son être corruptible. Mais cette supériorité, si on

peut l'appeler de ce nom, est fondée sur une extrême misère, puisqu'elle suppose l'être et la nature corruptibles. La nature spirituelle, au contraire, qui est de soi incorruptible, ne peut rien recevoir qui s'unisse à son être substantiel. C'est dans l'ordre de l'être intentionnel qu'elle reçoit; et, dans cet ordre, elle l'emporte, par sa seule faculté intellectuelle, sans proportion aucune, sur les facultés multiples de la nature sensible, ainsi qu'il a été dit.

L'*ad secundum* fait observer que « même s'il s'agit des choses où l'opération n'est pas elle-même la fin, mais plutôt l'œuvre effectuée, ces œuvres ne sont cause et objet de délectation que parce qu'elles ont la raison de chose possédée ou de chose faite par le sujet; et ceci se ramène à l'usage », au sens actif de ce mot, « ou à quelque opération ».

L'*ad tertium* complète excellemment la doctrine du corps de l'article et des réponses précédentes. Il dit que « les opérations sont délectables », pour autant qu'elles sont chose bonne, c'est-à-dire « en tant qu'elles sont proportionnées et connaturelles au sujet qui agit. Or, la vertu humaine est chose finie. Il s'ensuit que l'opération ne lui sera proportionnée que dans une certaine mesure. Si donc elle excède cette mesure, elle ne lui sera plus proportionnée, ni par suite, délectable, mais plutôt pénible et cause de tristesse. Et c'est pour cela que les vacances et le jeu et toute autre chose ayant trait au repos sont cause de délectation, parce qu'ils enlèvent la tristesse qui provient de la fatigue ». — Quelle délicieuse réponse; et combien fine est l'analyse psychologique qu'elle révèle. — Notons seulement ce qui a été dit plus haut, que l'opération intellectuelle, prise en elle-même, n'est jamais susceptible de fatigue. Si, parmi nous, il est besoin de l'interrompre, c'est uniquement en raison des facultés sensibles qui sont à son service.

Toute délectation suppose une certaine opération dans le sujet où elle se trouve. Elle suppose cette opération nécessairement, en telle manière que sans cette opération elle ne peut pas être. L'opération est la cause propre, première et par soi, de la délectation. Partout où sera l'opération qui est le bien du sujet et qui

fait que le sujet possède son bien, ayant connaissance de cette possession, là sera nécessairement ce mouvement de l'appétit, soit sensible, soit intellectuel, que nous appelons la délectation ou la joie. — L'opération connaturelle est cause de délectation. — Pouvons-nous dire que le mouvement le soit aussi?

C'est ce que nous allons examiner à l'article suivant.

Article II.

Si le mouvement est cause de délectation?

Trois objections veulent prouver que « le mouvement n'est pas cause de délectation ». — La première arguë de ce que « le bien possédé dans sa présence actuelle, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 31, art. 1), est cause de la délectation; et c'est ce qui a fait dire à Aristote, au septième livre de l'*Éthique* (ch. XII, n. 3; de S. Th., leç. 12), que la délectation ne se compare pas à la génération, mais à l'opération de la chose déjà réalisée. Or, ce qui se meut vers quelque chose, n'a pas encore ce vers quoi il se meut, mais il est, en quelque sorte, en voie de l'acquérir, ou en voie de génération par rapport à cet objet, selon que tout mouvement porte avec lui une certaine génération et une certaine corruption, ainsi qu'il est dit au huitième livre des *Physiques* (ch. III, n. 4; de S. Th., leç. 6). Donc, le mouvement n'est pas cause de la délectation ». — La seconde objection dit que « le mouvement amène surtout la fatigue et la lassitude dans les opérations. Or, les opérations, du fait qu'elles sont pénibles et lassantes, ne sont pas cause de délectation, mais sont plutôt cause d'affliction. Donc, le mouvement n'est pas cause de délectation ». — La troisième objection remarque que « le mouvement implique un certain renouvellement qui s'oppose à l'habitude. Or, *ce sont les choses auxquelles nous sommes accoutumés qui sont cause de délectation*, comme Aristote le dit au premier livre de sa *Rhétorique* (ch. XI, n. 3, 19). Donc, le mouvement n'est pas cause de la délectation ».

L'argument *sed contra* cite un beau texte de « saint Augustin, au huitième livre de ses *Confessions* » (ch. III), où il est « dit :

Qu'est-ce donc, Seigneur mon Dieu, alors que vous-même, qui êtes éternel, êtes à vous-même votre joie, et qu'autour de vous, certains êtres se réjouissent toujours à cause de vous, cette autre partie de vos créatures se réjouit dans une alternance de pertes et d'acquits, de discordes et d'accords. D'où il ressort que les hommes se réjouissent et se délectent en certains changements. Et, par suite, il semble que le mouvement est cause de délectation ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « pour la délectation, trois choses sont requises : savoir deux choses dont l'union est délectable ; et une troisième, qui est la connaissance de cette union ». Si, en effet, on a l'union de deux choses qui ne conviennent pas, au lieu de la délectation, on aura la douleur et la tristesse ; et si deux choses sont unies qui conviennent entre elles, mais qu'il n'y ait aucune connaissance de cette union, il y aura harmonie de deux choses entre elles et repos naturel dans l'inclination instinctive ou naturelle de ces deux choses ; il n'y aura jamais délectation ou joie, au sens de repos d'une faculté appétitive distincte. Donc, trois choses sont requises pour la délectation ; et ce sont les trois choses que nous venons de préciser. « Or, selon ces trois choses, le mouvement devient chose délectable, ainsi qu'Aristote le dit au septième livre de *l'Éthique* (ch. XIV, n. 8 ; de S. Th., leç. 14), et au premier livre de *la Rhétorique* (ch. XI, n. 20). — Car, s'il s'agit de nous, qui nous délectons, le changement devient pour nous chose délectable, parce que notre nature change ; et de là vient que ce qui nous convient maintenant ne nous convient plus après : c'est ainsi que se chauffer près du feu est chose qui convient à l'homme pendant l'hiver, mais qui ne lui convient plus en été. — Du côté du bien, source de délectation, qui s'unit à nous, il arrive aussi que le changement devient chose délectable. Et cela, parce que l'action prolongée de la cause augmente l'effet ; comme si quelqu'un reste longtemps près du feu, il devient plus chaud et se dessèche. Or, la manière d'être naturelle et qui convient consiste en une certaine mesure » : elle consiste en une certaine harmonie ou complexion proportionnée. « Il s'ensuit que si la présence prolongée de l'objet qui plaît dépasse la mesure de cette

harmonie naturelle, son éloignement devient chose délectable. — Du côté de la connaissance, il y a que l'homme désire connaître les choses dans leur totalité et leur perfection. Si donc il est des choses qui ne puissent pas être perçues d'un seul coup et toutes ensemble, en ces sortes de choses le changement causera la délectation, faisant qu'une chose passe et que l'autre vienne et qu'ainsi le tout soit senti » : ceci est surtout vrai dans la connaissance sensible; aussi bien saint Thomas a-t-il ici le mot *sentiatur;* et, pour ce motif, les connaissances même intellectuelles, mais qui supposent dans leur perfection, la connaissance de plusieurs objets sensibles, telles les sciences expérimentales inductives, ou encore les sciences historiques, sont d'autant plus parfaites et causent d'autant plus de joie intellectuelle, qu'en effet les sens perçoivent plus d'objets se rapportant à ces sortes de sciences : de là leur possibilité de progrès indéfini. « C'est ce qui faisait dire à saint Augustin, au quatrième livre des *Confessions* (ch. XI) : *Vous ne voulez certainement pas que je m'arrête sur la première syllabe, mais vous voulez que celle-ci s'envole et que les autres viennent, afin d'entendre le tout. De même, toujours, lorsqu'il y a plusieurs choses qui constituent un tout et ne sont pas toutes ensemble, on a plus de plaisir à les prendre toutes* » successivement, « *qu'à ne prendre que chacune d'elles* », en s'y arrêtant, « *si, en effet, elles peuvent toutes être saisies* ». — Mais il n'en irait plus ainsi, s'il s'agissait de la connaissance intellectuelle proprement dite et qui procède par voie d'intuition directe, ou même d'abstraction déductive. Ici, on arrive d'un coup à la connaissance parfaite de l'objet, en ce sens, du moins, qu'il n'y a plus à abandonner la première connaissance acquise, car elle est acquise pour elle-même et non pas simplement à titre d'élément matériel d'une connaissance ultérieure et supérieure. Aussi bien, en ces sortes de sciences, le changement et la succession ne peuvent être chose délectable. Si le changement cause ici quelque délectation, c'est pour autant que de nouveaux actes d'intelligence nous font percevoir explicitement des conclusions nouvelles contenues implicitement dans la première connaissance possédée déjà [cf. Première Partie, q. 86, art. 2, 3].

C'est donc pour une triple raison, ou d'un triple côté, que le mouvement peut être cause de délectation : en raison du sujet, dont la nature change; en raison de l'objet, qui, par son action prolongée, trouble l'harmonie ou la complexion du sujet; en raison de la connaissance qui ne saisit que successivement l'union délectable de l'objet et du sujet. — « Par conséquent, s'il est quelque être dont la nature ne soit pas soumise au changement, et qui ne puisse être troublé dans l'harmonie de son bien par quelque excès dû à l'action prolongée de l'objet qui cause sa délectation, et qui puisse saisir, d'un seul coup, dans sa totalité, la cause de sa délectation, pour cet être, le changement ne sera pas chose délectable ». Ceci est le propre exclusif de Dieu, dont la délectation infiniment parfaite demeure toujours une et identique. « Quant aux autres délectations, plus elles approcheront de celle-là, plus elles pourront se continuer », en demeurant parfaites. Nous savons que la délectation des bienheureux dans le ciel est celle qui approche le plus de la délectation divine.

L'*ad primum* répond que « le sujet du mouvement, s'il n'a pas encore d'une manière parfaite ce vers quoi il se meut, commence cependant d'en avoir déjà quelque chose »; car le mouvement, suivant la belle définition d'Aristote, est un mélange simultané d'acte et de puissance : c'est une puissance à l'acte, et en même temps un commencement de l'acte. « A ce titre, le mouvement lui-même a quelque chose de la délectation » : il est un commencement de possession, et il tend à la possession complète. « Toutefois, il reste en deçà de la délectation parfaite, parce que les délectations les plus parfaites sont celles qui consistent en ce qui ne change pas. — Le mouvement devient aussi cause de délectation, en tant que par lui ce qui ne convenait pas d'abord convient ensuite, ou, au contraire, cesse de convenir, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad secundum* fait observer que « le mouvement amène la fatigue et la lassitude, selon qu'il dépasse ce que requiert la manière d'être naturelle; et, pour autant, il n'est pas cause de délectation; il ne l'est qu'autant qu'il éloigne ce qui est contraire à la manière d'être naturelle ».

L'*ad tertium* dit que « ce qu'on a accoutumé est cause de dé-

lectation, pour autant que cela devient naturel; car l'habitude est comme une seconde nature. Or, le mouvement est cause de délectation, non point par où l'on s'éloigne de la coutume, mais plutôt selon que par lui se trouve empêchée la corruption de l'habitude ou de la manière d'être naturelle, qui pourrait provenir de l'assiduité ou de la continuité d'une même opération. Par où l'on voit que c'est pour la même raison tirée de ce qui est connaturel, que la coutume et le mouvement ou le changement sont cause de délectation ». — On ne saurait trop remarquer cette dernière réponse, pour se rendre compte de la nécessité où nous sommes toujours, dans les choses humaines, d'unir la tradition et le progrès : la tradition fait qu'on n'a garde de déraciner ce qui convient et se trouve déjà acquis; le progrès empêche qu'on ne s'en lasse. Et la perfection consiste précisément dans un heureux mélange de ces deux choses. Ni routine fastidieuse; ni révolution désastreuse; mais évolution harmonieuse et sage.

Le mouvement aussi est cause de délectation; car il favorise parfois soit la prise de possession du bien qui convient, soit la perception de cette prise de possession. — Mais l'espoir et le souvenir sont-ils, eux aussi, cause de délectation? C'est ce que nous devons maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si l'espoir et le souvenir sont cause de délectation?

Trois objections veulent prouver que « le souvenir et l'espoir ne sont pas causes de délectation ». — La première arguë de ce que « la délectation porte sur un bien présent, ainsi que le dit saint Jean Damascène (de *la Foi orthodoxe*, liv. II, ch. XII). Or, le souvenir et l'espoir ont pour objet ce qui est absent : le souvenir, en effet, a pour objet les choses passées; et l'espoir, les choses à venir. Donc, le souvenir et l'espoir ne sont pas cause de délectation ». — La seconde objection dit que « la même chose ne peut pas avoir des effets contraires. Or, l'espoir est cause d'affliction. Il est dit, en effet, au livre des *Proverbes*, ch. XIII

(v. 12) : *L'espoir qui tarde afflige l'âme.* Donc, l'espoir n'est pas cause de délectation ». — La troisième objection fait observer que « si l'espoir convient avec la délectation en ce que tous deux ont pour objet le bien, il en est de même pour la concupiscence et pour l'amour. Il n'y a donc pas à assigner, comme cause de la délectation, l'espoir plutôt que la concupiscence ou que l'amour ».

L'argument *sed contra* cite deux textes de l'Écriture. « Il est dit, *aux Romains*, ch. XII (v. 12) : *Soyez pleins de la joie que donne l'espérance;* et, au *psaume* LXXVI » (v. 4), en lisant ce verset comme la Vulgate : « *Je me suis souvenu de Dieu, et je me suis réjoui* ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par rappeler que « la délectation est causée par la présence du bien qui convient, selon qu'il est perçu par le sens ou connu de toute autre manière. Or, c'est d'une double sorte qu'une chose est présente pour nous : dans l'ordre de la connaissance, selon que la chose connue est dans le sujet qui connaît, par sa similitude; dans l'ordre de la réalité » ou de la substance, « selon qu'une chose est unie à une autre, en acte ou en puissance, selon n'importe quel mode d'union » : soit par mode de juxtaposition des parties quantitatives, comme il arrive seulement pour les corps; soit par mode d'action, comme il arrive aussi pour les esprits. « Et parce que l'union réelle est plus grande que l'union de similitude qui est l'union de connaissance; et qu'aussi l'union réelle en acte est plus grande que l'union réelle en puissance; de là vient que la plus grande de toutes les délectations est celle qui se fait par le sens qui requiert la présence de la chose sensible. La seconde est la délectation de l'espérance où l'union est cause de délectation, non pas seulement en raison de la perception, mais aussi en raison du pouvoir ou de la faculté d'obtenir le bien qui délecte. La troisième est la délectation de la mémoire ou du souvenir, qui a seulement l'union de perception ». — La gradation que vient d'établir saint Thomas s'entend directement de la délectation dans l'ordre sensible, où, comme nous l'avons noté plus haut, à propos de l'article premier et à propos de l'article 6 dans la question précédente, l'objet peut s'unir au sujet, pour

être possédé par lui, jusqu'à intéresser son être substantiel. Il n'en irait plus de même s'il s'agissait du mode de possession qui est le propre des esprits et qui ne s'effectue que dans l'ordre intentionnel. Dans ce cas, la possession est totale et parfaite par le seul acte de connaissance, avec ceci toutefois que l'action de l'esprit sur le corps ou d'un esprit sur un autre esprit amène un mode spécial de présence exigeant la réalité des deux substances. Un mode de présence tout à fait spécial et qui causera la délectation la plus parfaite qui puisse être, car il unit tout ce qu'il y a de plus excellent dans le mode de présence intentionnelle ou de similitude et dans le mode de présence réelle ou substantielle, est le mode de présence qui unit l'essence divine à l'intelligence du bienheureux dans la lumière de gloire.

L'*ad primum* fait observer que « l'espoir et le souvenir portent sur ce qui est absent d'une façon pure et simple, mais qui cependant est présent d'une certaine manière; savoir : ou selon la perception seulement; ou selon la perception et la possibilité de possession, au moins tenue pour telle par le sujet ».

L'*ad secundum* répond que « rien n'empêche qu'une même chose sous des aspects divers soit cause d'effets contraires. Et c'est pourquoi l'espoir, pour autant qu'il inclut la persuasion présente d'un bien futur, cause la délectation, tandis qu'il cause l'affliction en raison de l'absence de ce bien ».

L'*ad tertium* dit que « l'amour aussi et la concupiscence causent la délectation. Tout ce qui est aimé, en effet, devient chose délectable pour le sujet qui aime, à cause que l'amour est une certaine union ou harmonie entre l'aimant et l'aimé. De même aussi tout ce qui est désiré est chose délectable pour le sujet qui désire, le désir ou la concupiscence étant surtout l'appétit de la délectation. Toutefois, l'espérance, parce qu'elle implique une certaine certitude de la présence réelle du bien qui cause la délectation que l'amour ou le désir n'impliquent pas, a davantage raison de cause à l'endroit de la délectation. Elle l'emporte d'ailleurs aussi sur le souvenir, qui a pour objet ce qui est déjà passé ».

Ainsi donc, à un titre très spécial, le souvenir, et plus encore

l'espoir méritent de compter parmi les causes de la délectation; et cela, toujours en raison d'une certaine présence du bien connaturel qu'ils impliquent dans leur concept. Seulement parce que la présence du souvenir n'est qu'une présence du passé sans espoir de retour, ainsi que le notait saint Thomas à l'*ad 3um*, de là, en toute joie causée par le souvenir, une teinte de mélancolie ou de tristesse qui ne laisse pas d'ailleurs d'avoir elle-même son charme très spécial. Quant au souvenir que l'espérance accompagne, en ce sens qu'on espère ravoir dans un avenir plus ou moins prochain cela même dont le souvenir enchante, nous devons le compter parmi les causes les plus puissantes et les plus fécondes de la délectation et de la joie. — Saint Thomas se demande ensuite si la tristesse est cause de délectation. Nous allons examiner ce nouveau point à l'article qui suit.

Article IV.

Si la tristesse est cause de la délectation?

Trois objections veulent prouver que « la tristesse n'est pas cause de la délectation ». — La première arguë de ce qu' « un contraire n'est pas cause de l'autre contraire. Or, la tristesse est le contraire de la délectation » ou de la joie. « Donc, elle n'est pas cause de la délectation ». — La seconde objection insiste et dit que « les contraires ont des effets contraires. Or, les choses qui causent du plaisir, quand on se les remémore, sont cause de délectation. Donc, les choses tristes remémorées seront cause de douleur et non de délectation ». — La troisième objection fait observer que « la tristesse est à la délectation ce que la haine est à l'amour. Or, la haine n'est pas cause de l'amour, mais bien au contraire, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 29, art. 2). Donc, la tristesse n'est pas cause de la délectation ».

L'argument *sed contra* rappelle qu' « il est dit, au psaume XLI (v. 4) : *Mes larmes sont ma nourriture jour et nuit*. Or, la nourriture indique le réconfort de la délectation. Donc, les larmes, qui ont pour cause la tristesse, peuvent elles-mêmes être cause de délectation ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « la tristesse peut se considérer d'une double manière : selon qu'elle existe actuellement; et selon qu'elle existe dans le souvenir. Or, c'est de l'une et de l'autre manière qu'elle peut être cause de délectation. La tristesse, en effet, qui existe actuellement est cause de la délectation, pour autant qu'elle est jointe au souvenir de la chose aimée, et dont l'absence cause la tristesse, mais qui cependant est aussi cause de joie, du seul fait que son image ou son souvenir nous sont présents » : c'est ce que nous remarquions tout à l'heure, au résumé de l'article précédent, en rappelant que la joie du souvenir est mêlée de tristesse, mais que cette tristesse elle-même a son charme. « Quant au souvenir de la tristesse » déjà passée, « il devient cause de délectation, en raison de la délivrance qui a suivi »; c'est, en effet, une cause de joie particulièrement exquise de penser aux choses qui nous ont causé de la tristesse et qui ne sont plus : le contraste lui-même entre l'état passé et l'état présent constitue une source de joies non moins intenses que délicates. « Et, en effet, explique saint Thomas, échapper à un mal est chose qui se présente sous la raison de bien. D'où il suit qu'en se considérant comme échappé à certaines choses tristes et douloureuses, l'homme trouve là une nouvelle source de joie; et c'est ainsi que saint Augustin dit au livre XXII de *la Cité de Dieu* (le texte est plutôt de saint Grégoire, dans ses *Morales*, liv. IV, ch. XXXVI), que *souvent, quand nous sommes dans la joie, nous nous souvenons de choses tristes, ou, en santé, de douleurs qui ne sont plus, et nous y trouvons un nouveau motif de joie et de plaisir:* et, au huitième livre des *Confessions* (ch. III), il dit que plus le péril a été grand dans le combat, plus la joie est grande au moment du triomphe ». — Il n'est donc pas douteux que la tristesse, surtout quand elle est à l'état de souvenir, est une source de joie, et une source d'ordre très spécial, qui donne des joies très pures et très intenses. Ce sera pour nous dans le ciel une source de joies très grandes, dans l'ordre des joies accidentelles.

L'*ad primum* fait observer que « parfois, un contraire est accidentellement cause de son contraire ; et c'est ainsi que *parfois le froid réchauffe*, comme il est dit au huitième livre des

Physiques (ch. I, n. 8; de S. Th., leç. 2). De même, parfois la tristesse est accidentellement cause de délectation et de joie, pour autant qu'elle rend plus sensible la perception du bien qui plaît et réjouit ».

L'*ad tertium* répond que « les choses tristes dont on se souvient, ne causent pas la délectation, en tant qu'elles sont choses tristes et contraires à ce qui plaît; mais parce que l'homme s'en trouve libéré. Et c'est ainsi qu'inversement le souvenir des choses agréables, du fait qu'on ne les a plus, peut devenir cause de tristesse ».

L'*ad tertium* dit que « la haine peut aussi, accidentellement, être cause d'amour; comme si, par exemple, quelques-uns s'aiment entre eux, parce qu'ils conviennent dans la haine d'une même chose ». Nous savons, par une douloureuse expérience, que cette cause d'amour existe parmi les hommes, surtout parmi les ennemis de Dieu et de l'Église, qui, parfois, se détestent souverainement entre eux par rapport à tout le reste, mais se retrouvent unis dans les liens d'un amour véritablement infernal, quand il s'agit de faire la guerre à Dieu et à son Église.

La tristesse, qu'elle soit présente ou qu'elle soit à l'état de souvenir, peut être cause de délectation ou de joie, parce qu'elle rend plus vif le sentiment de la présence du bien que l'on a possédé en fait et qui reste dans la pensée ou que l'on possède désormais après avoir été libéré du mal. — Pouvons-nous dire que les actions des autres soient pour nous cause de délectation et de joie? C'est ce que nous allons examiner à l'article suivant.

Article V.

Si les actions des autres sont pour nous cause de délectation?

Trois objections veulent prouver que « les actions des autres ne sont pas pour nous cause de délectation ». — La première est que « la cause de la délectation est notre bien propre selon qu'il nous est conjoint. Or, les opérations des autres ne nous sont pas conjointes. Donc, elles ne sont pas pour nous cause de

délectation ». — La seconde objection dit que « l'opération est le bien propre de celui qui agit. Si donc les opérations des autres sont pour nous cause de délectation, pour la même raison tous leurs autres biens nous seront une cause de délectation ; ce qui est manifestement faux ». — La troisième objection fait observer que « l'opération est chose délectable pour autant qu'elle procède d'un état d'habitude qui nous est inné; d'où il est dit, au second livre de l'*Éthique* (ch. III, n. 1 ; de S. Th., leç. 3), que *le signe qu'un état d'habitude existe, c'est quand il y a du plaisir ou de la délectation à agir*. Or, les opérations des autres ne procèdent pas d'habitudes existant en nous, mais parfois d'habitudes qui existent en ceux qui agissent. Donc, les opérations des autres ne sont pas pour nous cause de délectation, mais seulement pour ceux qui agissent ».

L'argument *sed contra* est un beau texte de l'Écriture sainte, admirablement choisi. « Il est dit dans la seconde épître canonique de saint Jean (v. 4) : *J'ai eu bien de la joie de rencontrer de tes enfants qui marchent dans la vérité* ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle, comme il l'a fait déjà plusieurs fois, que « pour la délectation, ainsi qu'il a été déjà dit (art. 1 ; q. 31, art. 1), deux choses sont requises : l'obtention de son propre bien ; et la connaissance de cette obtention. C'est donc d'une triple manière que l'opération d'un autre peut être cause de délectation. — D'abord, en ce sens que l'opération d'autrui nous procure quelque bien. A ce titre, les opérations de ceux qui nous font du bien sont pour nous cause de délectation ; car subir l'action d'autrui, quand elle est pour notre bien, est chose délectable. — D'une autre manière, l'opération d'autrui est pour nous cause de délectation, selon qu'elle nous procure la connaissance ou la persuasion de notre propre bien. Et c'est pour cela que les hommes se délectent dans les louanges ou les honneurs qu'ils reçoivent des autres; car ils se persuadent par là qu'en eux se trouve quelque bien. Et parce que cette persuasion se produit avec plus de force quand elle a pour cause le témoignage des bons et des sages, de là vient que c'est surtout dans leurs louanges et dans les honneurs accordés par eux que les hommes se délectent. Et parce que les flatteurs ont l'extérieur

de ceux qui louent véritablement, pour cela aussi les adulations délectent et réjouissent. Et parce que l'amour est causé par le bien, et l'admiration par quelque chose de grand, à cause de cela, être aimé des autres ou être admiré d'eux est chose délectable, pour autant que l'homme y trouve un nouveau motif de se persuader de son propre bien ou de sa propre grandeur, qui sont cause de délectation ». Nous pourrions rapprocher de ces réflexions si justes de saint Thomas, le beau passage de Pascal, dans ses *Pensées*, art. 2, n. 9 : « La plus grande bassesse de l'homme est la recherche de la gloire, mais c'est cela même qui est la plus grande marque de son excellence ; car, quelque possession qu'il ait sur la terre, quelque santé et commodité essentielle qu'il ait, il n'est pas satisfait s'il n'est dans l'estime des hommes. Il estime si grande la raison de l'homme, que, quelque avantage qu'il ait sur la terre, s'il n'est placé avantageusement aussi dans la raison de l'homme, il n'est pas content. C'est la plus belle place du monde : rien ne peut le détourner de ce désir, et c'est la qualité la plus ineffaçable du cœur de l'homme. Et ceux qui méprisent le plus les hommes, et qui les égalent aux bêtes, encore veulent-ils en être admirés et crus, et se contredisent à eux-mêmes par leur propre sentiment : leur nature, qui est plus forte que tout, les convainquant de la grandeur de l'homme plus fortement que la raison ne les convainc de leur bassesse ». — « Un troisième mode dont l'opération d'autrui peut être pour nous cause de délectation, c'est pour autant que les opérations des autres, quand elles sont bonnes, sont estimées comme notre bien propre, en raison du lien de l'amour qui fait tenir l'ami comme un autre soi-même ; et, en raison de la haine, qui fait considérer le bien d'autrui comme contraire au bien propre, l'opération mauvaise d'un ennemi », dont l'opération mauvaise constitue le mal, « est chose délectable. C'est pour cela qu'*il est dit*, dans la première épître *aux Corinthiens*, chapitre XIII (v. 6), que la charité *ne se réjouit pas à l'occasion du mal, mais qu'elle se réjouit dans la vérité* ». — Voilà donc en quel sens ou de quelle manière les opérations des autres peuvent être pour nous cause de délectation et de joie. Cette source de joie peut donner à l'homme des joies très pures et très intenses, ou aussi des joies

très mêlées, selon la nature des opérations qui les causent et le motif qui inspire la joie.

L'*ad primum* applique à la solution de la première objection ce qui a été dit au corps de l'article. « L'opération d'autrui peut m'être conjointe soit par l'effet, comme dans le premier mode ; soit par la perception ou la connaissance, comme dans le second ; soit par l'affection, comme dans le troisième ».

L'*ad secundum* fait observer que « l'objection procède quant au troisième mode; mais non quant aux deux premiers » : il est vrai que quand on aime, tous les biens de l'ami nous sont une cause de délectation; mais cela ne suit pas, quand bien même nous nous réjouissions des opérations des autres alors qu'ils nous font du bien ou qu'ils nous persuadent qu'il existe du bien en nous.

L'*ad tertium* dit que « les opérations des autres, si elles ne procèdent pas d'habitudes existant en moi causent cependant en moi quelque chose qui me fait plaisir, ou me persuadent de mon propre bien qui existe en moi à l'état d'habitude, ou procèdent d'un état d'habitude qui existe en celui qui ne fait qu'un avec moi par l'amour ».

Dans nos rapports avec autrui, les actions des autres peuvent être pour nous une grande cause de joie, soit parce que nous en recevons du bien, soit parce qu'elles nous donnent la persuasion que le bien est en nous, soit parce que le bien des autres est notre propre bien. — Mais pouvons-nous en dire autant de nos propres actions qui consistent à faire du bien aux autres? Faire du bien aux autres, est-ce pour nous une cause de délectation? C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article VI.

Si faire du bien à autrui est cause de délectation?

Trois objections veulent prouver que « faire du bien à autrui n'est pas cause de délectation ». — La première arguë de ce que « la délectation est causée par l'obtention du bien propre, ainsi

qu'il a été dit plus haut (art. 1, 5; q. 31, art. 1). Or, faire du bien ne se rattache pas à l'obtention du bien propre, mais plutôt à sa perte. Donc, ce sera, semble-t-il, cause de tristesse plutôt que de joie ». — La seconde objection rappelle qu' « Aristote dit, au quatrième livre de *l'Éthique* (ch. 1, n. 37; de S. Th., leç 5), que *le manque de générosité est chose plus naturelle chez les hommes que la prodigalité*. Or, à la prodigalité se rattache l'action qui consiste à faire du bien aux autres, tandis que se désister de cette action appartient au manque de générosité. Puis donc que l'opération connaturelle est pour chacun chose plus agréable, ainsi qu'il est dit au septième et au dixième livres de *l'Éthique* (de S. Th., leç. 14; leç. 6), il semble que faire du bien aux autres n'est pas cause de délectation ». — La troisième objection dit que « les effets contraires procèdent de causes contraires. Or, certaines choses qui consistent à faire du mal aux autres sont pour l'homme une cause naturelle de délectation; ainsi, le fait de vaincre, de confondre, d'incriminer, ou aussi de punir quand il s'agit de gens en colère, comme le dit Aristote, au premier livre de sa *Rhétorique* (ch. XI, n. 13, 14, 27). Donc, faire du bien est plutôt cause de tristesse que de délectation ».

L'argument *sed contra* est un beau mot d' « Aristote », qui « dit, au second livre des *Politiques* (ch. II, n. 6; de S. Th., leç. 4), que *faire des largesses et porter secours aux amis ou aux étrangers est chose souverainement délectable* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « faire du bien à autrui peut d'une triple manière être cause de délectation. — Premièrement, en raison de l'effet, qui est le bien causé en un autre. A ce titre, pour autant que le bien d'autrui est estimé par nous comme notre bien propre, en raison de l'union de l'amour, nous nous délectons dans le bien qui par nous est causé dans les autres, surtout quand ils sont nos amis, comme dans notre bien propre. — Secondement, en raison de la fin; comme si quelqu'un, par cela même qu'il fait du bien à autrui, espère en retirer pour soi quelque bien, soit de la part de Dieu, soit de la part des hommes; l'espoir, en effet, est cause de délectation. — Troisièmement, en raison du principe. Et cela, par rapport à un triple principe. Le premier est la faculté ou le pouvoir de

faire du bien. De ce chef, faire du bien à autrui devient chose délectable, pour autant que l'homme s'imagine par là avoir en lui une telle abondance de bien qu'il peut en faire part aux autres. Et de là vient que les hommes se délectent en leurs enfants et en leurs œuvres, comme en ce à quoi ils communiquent leur propre bien. Le second principe est l'habitude qui incline à agir, laquelle rend connaturelle l'action de faire du bien aux autres; et c'est pourquoi ceux qui ont la vertu de libéralité donnent aux autres avec plaisir. Le troisième principe est le motif qui fait agir; par exemple, si quelqu'un est mû par quelqu'un qu'il aime, à faire du bien à un autre; car tout ce que nous faisons ou souffrons pour l'ami est chose délectable, l'amour étant la cause par excellence de la délectation ».

L'*ad primum* répond que « le fait de donner ou de se départir du bien qu'on a, pour autant qu'il est une preuve ou un témoignage du bien qu'on possède, est chose délectable; mais pour autant qu'il nous prive de notre bien, il peut être cause de tristesse; comme si on le pratique sans mesure ».

L'*ad secundum* fait observer que « la prodigalité répand le bien sans mesure » ou sans raison; « et ceci répugne à la nature » raisonnable. « C'est pour cela que la prodigalité est dite être contre nature ». Mais, au contraire, faire du bien comme il convient est chose qui est en parfaite harmonie avec la nature.

L'*ad tertium* explique en quel sens les actes dont parlait l'objection peuvent être chose délectable. « Vaincre, confondre et punir ne sont pas chose délectable parce qu'ils tournent au mal d'un autre, mais parce qu'ils se rattachent au bien propre du sujet, lequel bien propre est plus aimé par l'homme que n'est détesté par lui le mal des autres. — Vaincre, en effet, est chose délectable naturellement, en tant que par là l'homme se persuade de sa propre excellence. Et c'est pour cela que tous les jeux où il y a lutte et où se trouve la possibilité de vaincre sont souverainement délectables; et, d'une façon générale, toutes les compétitions, en tant qu'elles impliquent l'espoir de vaincre. — Confondre et corriger peuvent être cause de délectation, à un double titre. D'abord, parce que cela donne à l'homme la persuasion de sa propre sagesse et de son excellence : redresser, en effet, et

corriger est le propre des sages et des supérieurs. Ensuite, parce que celui qui reprend et qui corrige fait du bien à autrui, et c'est là chose délectable, ainsi qu'il a été dit. — Quant à celui qui est en colère, c'est pour lui chose délectable de punir, parce que pour autant il lui semble repousser l'apparente diminution qui venait de la blessure qu'on lui avait faite. Lorsqu'en effet quelqu'un est blessé par un autre, il paraît pour cela même mis en état d'infériorité par rapport à lui; et c'est pourquoi il désire sortir de cet état d'infériorité en rendant blessure pour blessure. — Par où l'on voit, conclut saint Thomas, que faire du bien à autrui peut être de soi chose délectable; mais lui faire du mal n'est délectable qu'autant que cela se réfère au bien propre du sujet qui agit ».

Faire du bien autour de soi est aussi une source de joies très pures et très intenses. Cette source de joie est surtout le propre des âmes charitables et bien nées. L'amour de soi est assurément à la base ou au fond de cette nouvelle cause de joie et de délectation, comme il est aussi à la base et au fond de toutes les autres; mais il y est sous une forme qui peut être plus facilement désintéressée et généreuse. Il peut revêtir ici naturellement un caractère de grandeur qu'il n'aurait pas aussi facilement dans les cas dont nous parlions au sujet de l'article précédent, où il porte avec lui quasi naturellement le caractère de l'égoïsme et de la recherche personnelle, sauf dans le troisième mode qui impliquait très spécialement un amour d'amitié ou de charité. — Après avoir considéré les causes de délectation qui sont dans le sujet lui-même, en lui-même et dans ses rapports avec les autres, nous devons considérer les causes de délectation qui se tirent des objets eux-mêmes dans leur rapport avec le sujet. Elles se ramènent à deux : la similitude dans les choses qui nous ressemblent; l'étonnement ou l'admiration, par rapport aux choses qui nous dépassent. Ce sera l'objet des deux articles qui vont suivre.

D'abord, la similitude.

Article VII.

Si la similitude est cause de délectation?

Trois objections veulent prouver que « la similitude n'est pas cause de délectation ». — La première fait remarquer que « commander et occuper le premier rang implique une certaine dissimilitude. Or, *commander et occuper le premier rang sont chose naturellement délectable*, comme il est dit au premier livre de la *Rhétorique* (ch. XI, n. 27). Donc, la dissimilitude est plutôt cause de la délectation que la similitude ». — La seconde objection dit que « rien n'est plus dissemblable à la délectation que la tristesse. Or, ceux qui souffrent des tristesses sont le plus portés à suivre les délectations, ainsi qu'il est dit au septième livre de *l'Éthique* (ch. XIV, n. 4, 6; de S. Th., leç. 14). Donc, la dissimilitude est plutôt cause de délectation que la similitude ». — La troisième objection note que « ceux qui sont remplis de certaines choses agréables n'y trouvent plus de plaisir, mais les ont plutôt en dégoût, comme on le voit pour ceux qui sont repus. Donc, la similitude n'est pas cause de délectation ».

L'argument *sed contra* se contente de rappeler que « la similitude est cause de l'amour, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 27, art. 3). Or, l'amour est cause de la délectation. Donc, la similitude est cause de la délectation ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la similitude est une certaine unité » : les êtres qui se ressemblent sont un dans la qualité qui leur est commune. « Il suit de là que ce qui est semblable, pour autant qu'il est un avec le sujet, est pour lui chose délectable comme il est pour lui chose aimable, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 27, art. 5). Et si vraiment ce qui est semblable ne fait pas obstacle au bien propre du sujet, mais au contraire l'augmente, alors c'est chose délectable purement et simplement, comme l'homme pour l'homme, le jeune homme pour le jeune homme. Que si cela gâte le bien propre du sujet, dans ce cas, cela devient accidentellement une cause de dégoût et de tristesse, non pas en tant que chose semblable et une, mais pour autant que cela gâte ce qui est encore plus un. Or, que ce

qui est semblable gâte le bien propre, cela arrive de deux manières. D'abord, parce qu'il détruit la mesure ou l'harmonie du bien propre, en raison d'un certain excès; car le bien, surtout le bien corporel, consiste en une certaine proportion. C'est pour cela que le superflu dans la nourriture ou en toute autre délectation corporelle engendre le dégoût » : il y a une mesure qu'il ne faut pas dépasser, sous peine de n'avoir plus de plaisir. « D'une autre manière, le semblable gâte le bien propre du sujet, en tant qu'il s'y oppose directement à titre de contraire : c'est ainsi que les potiers détestent les autres potiers, non pour autant qu'ils sont des potiers, mais parce qu'ils leur font perdre leur excellence ou leur gain qu'ils recherchent comme leur bien propre ». La similitude ou la ressemblance est donc toujours de soi cause de délectation, à moins que d'une façon accidentelle elle ne contrarie le bien propre du sujet.

L'*ad primum* explique d'une double manière le fait que les hommes aiment à commander et à occuper le premier rang. La première réponse consiste à dire qu' « entre le chef qui commande et le sujet qui obéit, il y a une certaine communication du chef au sujet, et par suite une certaine similitude; toutefois », non par mode d'égalité, mais « par mode d'excellence; car commander et occuper le premier rang accusent l'excellence du bien propre qui est dans le sujet; c'est, en effet, aux sages et aux meilleurs qu'il appartient d'être chefs et d'être premiers. D'où il suit que l'homme trouve en cela une persuasion que le bien est en lui »; ce qui est cause de délectation. — « On peut dire aussi que l'homme qui commande et qui est au premier rang fait du bien aux autres; ce qui est chose délectable ».

L'*ad secundum* fait observer que « ce en quoi se délecte celui qui est triste, si ce n'est pas semblable à la tristesse, est pourtant semblable à l'homme triste. Les tristesses, en effet, sont contraires au bien propre de celui qui est triste. Et voilà pourquoi la délectation est recherchée par ceux qui sont tristes, comme chose qui contribue à leur bien propre, étant le remède qui exclut son contraire. C'est aussi la cause qui fait rechercher les délectations corporelles plus que les délectations spirituelles, parce que les premières ont des tristesses qui leur sont contrai-

res et non pas les secondes, comme il sera dit plus loin (q. 35, art. 5). De là vient aussi que tous les animaux recherchent naturellement le plaisir ou la délectation; parce que toujours l'animal se fatigue dans l'exercice de ses sens ou en se mouvant. De là vient encore que les jeunes gens surtout recherchent le plaisir; en raison des nombreuses mutations qui s'opèrent en eux, tandis qu'ils sont dans l'état de croissance. Et de même les mélancoliques recherchent ardemment la délectation ou le plaisir, à l'effet de repousser la tristesse, parce que *leur corps est comme rongé par une sorte d'humeur mauvaise*, ainsi qu'il est dit au septième livre de l'*Éthique* » (ch. XIV, n. 6; de S. Th., leç. 14). — Il est inutile d'appuyer sur la justesse de ces fines observations de saint Thomas, et sur l'importance qu'elles peuvent avoir au point de vue moral. Il suffit de les entendre formuler pour s'en convaincre.

L'*ad tertium* applique à l'objection la doctrine que nous connaissons déjà. Il rappelle que « les biens corporels consistent dans une certaine mesure » ou proportion; « et, par suite, l'excès des choses semblables gâte et corrompt le bien propre. Pour autant, cela devient un objet de dégoût et qui attriste, parce que c'est contraire au bien propre de l'homme ».

Les choses qui nous ressemblent sont causes de délectation et de joie. — Mais que dire des choses qui nous dépassent ou qui nous étonnent? L'étonnement est-il lui aussi cause de délectation? C'est ce que nous devons examiner à l'article qui suit et qui est le dernier de la question actuelle.

Article VIII.

Si l'admiration est cause de délectation?

Trois objections veulent prouver que « l'admiration n'est pas cause de la délectation ». — La première est que « le fait d'admirer » ou de s'étonner « est le propre d'une nature qui ignore, ainsi que le dit saint Jean Damascène. Or, l'ignorance n'est pas chose délectable, mais plutôt la science. Donc, l'admiration n'est pas cause de délectation ». — La seconde objection remarque que

« l'admiration est le commencement de la sagesse, comme étant une sorte de voie qui conduit à chercher la vérité, ainsi qu'il est dit au commencement des *Métaphysiques* (ch. II, n. 8; de S. Th., leç. 3). Or, *il y a plus de plaisir à contempler ce que l'on sait déjà, qu'à rechercher ce qu'on ignore*, comme Aristote le dit au dixième livre de *l'Éthique* (ch. VII, n. 3; de S. Th., leç. 10) : l'un, en effet, suppose la difficulté et l'obstacle, qui n'existent point pour l'autre; et ce qui cause le plaisir, c'est l'opération non empêchée, ainsi qu'il est dit au septième livre de *l'Éthique* (ch. XII, n. 3; de S. Th., leç. 12). Donc, l'admiration n'est pas cause de délectation; mais elle lui est plutôt un obstacle ». — La troisième objection observe que « chacun prend plaisir à ce dont il a l'habitude; et voilà pourquoi les opérations procédant d'un état acquis par l'habitude sont délectables. Or, les choses qui sont le fait de la coutume ne sont plus objet d'admiration ou d'étonnement, ainsi que le dit saint Augustin *sur saint Jean* (Traité XXIV). Donc, l'admiration s'oppose à la cause de la délectation ».

L'argument *sed contra* cite l'autorité d' « Aristote », qui « dit, au premier livre de *la Réthorique* (ch. XI, n. 21), que l'admiration est cause de la délectation ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « prendre possession de ce qu'on désirait est chose délectable, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 23, art. 4; q. 31, art. 1, *ad 2um*). D'où il suit que plus le désir de ce qu'on aime augmente, plus sera grande la délectation qu'on aura de le posséder. Il n'est pas jusqu'à l'augmentation du désir qui ne soit par elle-même cause d'une augmentation de joie, pour autant que le désir entraîne l'espérance de la chose aimée; nous avons dit plus haut, en effet (art. 3, *ad 3um*), que le désir provenant de l'espoir est chose délectable. Or, l'admiration ou l'étonnement est un certain désir de connaître, provenant, dans l'homme, de ce qu'il voit un effet dont il ignore la cause, ou de ce que la cause de tel effet dépasse sa connaissance ou son intelligence. Il suit de là que l'admiration est cause de délectation, pour autant qu'elle entraîne, dans l'homme, l'espoir de connaître ce qu'il désire savoir ». C'est naturellement que l'homme désire connaître. Lors donc qu'il voit un effet et qu'il ignore sa cause, ou qu'il ne connaît qu'impar-

faitement la cause de tel effet, il désire naturellement arriver à la connaissance parfaite de cette cause. Et si ce désir n'est pas chose irréalisable pour lui, s'il y a possibilité d'arriver à une telle connaissance, il nourrit l'espoir d'y arriver en effet : espoir et désir qui sont par eux-mêmes chose délectable et qui doivent aussi accroître la délectation qui sera celle de la science une fois obtenue. Or, l'étonnement ou l'admiration est précisément le sentiment qu'on éprouve en présence d'un effet dont on ignore la cause ou d'une cause qu'on ne connaît qu'imparfaitement. Il s'ensuit que l'étonnement ou l'admiration est chose qui entraîne la délectation comme la cause entraîne son effet. — « De là vient, dit saint Thomas, que tout ce qui est un objet d'étonnement ou d'admiration est chose qui plaît, comme, par exemple, les choses qui sont rares. Pareillement, tout ce qui est représentation, quand bien même les choses représentées ne soient pas choses qui plaisent en elles-mêmes : l'esprit, en effet, prend plaisir à comparer l'une à l'autre », c'est-à-dire la représentation à la chose représentée ; « parce que comparer ainsi les choses entre elles est l'acte propre et naturel de la raison, comme le dit Aristote dans sa *Poétique* (ch. IV, n. 2). Pour ce même motif, d'avoir échappé à de grands périls est chose particulièrement agréable, parce que c'est plus digne d'admiration ou d'étonnement, ainsi qu'il est dit au premier livre de *la Rhétorique* » (ch. XI, n. 24). — Ainsi donc, partout où il y a occasion d'apprendre, il y a, pour l'homme, objet ou motif spécial de délectation. Et c'est pour cela que plus il est homme, plus il aime à apprendre du nouveau ou à s'enrichir de nouvelles connaissances. Aussi bien est-il dit des Athéniens, le peuple le plus spirituel qui fût jamais, et même des étrangers établis dans leur ville, qu'ils ne passaient leur temps qu'à dire ou à écouter des nouvelles (Actes des Apôtres, ch. XVII, v. 21).

L'*ad primum* répond que « l'admiration » ou l'étonnement « n'est pas chose délectable, du fait qu'elle implique l'ignorance, mais pour autant qu'elle implique le désir d'apprendre la cause, et parce que l'homme qui admire apprend quelque chose de nouveau, savoir qu'une chose est ce qu'il ne pensait pas » ou ce qu'il ne prévoyait pas : il y a, en effet, dans cette manifestation

de ce qui était imprévu ou qui dépasse tout ce qu'on attendait, une sensation de plaisir d'une essence extrêmement fine; et c'est sans doute la raison qui fait que toujours l'homme a aimé tout ce qui est représentation ou création poétique, comme saint Thomas le remarquait après Aristote. C'est aussi pour quoi, de nos jours, en particulier, on aime tant le roman et le théâtre, à supposer d'ailleurs que ce roman ou ce théâtre n'impliquerait en soi aucun attrait malsain.

L'*ad secundum* précise une belle doctrine dont l'objection formulait un premier aspect. « La délectation, dit saint Thomas, comprend deux choses : le repos dans le bien; et la perception ou la connaissance de ce repos. Si donc il s'agit du premier aspect, comme il est plus parfait de contempler la vérité déjà connue que de s'en enquérir quand elle est encore ignorée, la contemplation des choses que l'on sait l'emporte de soi en délectation sur la recherche des choses qu'on ignore. Toutefois, d'une façon accidentelle, en raison du second aspect, il arrive que la recherche cause plus de plaisir, selon qu'elle procède d'un désir plus intense. Or, le désir s'accroît d'autant plus que l'on perçoit son ignorance. Et voilà pourquoi l'homme se délecte surtout dans les choses qu'il trouve ou qu'il apprend de nouveau ». Dans ce cas, il a comme une conscience plus vive, en quelque sorte, du bien qui est le sien et qui cause sa joie.

L'*ad tertium* complète cette doctrine. Il accorde que « les choses dont on a l'habitude rendent notre action agréable, pour autant qu'elles sont connaturelles; mais cependant les choses qui sont rares », ou inaccoutumées, « peuvent » aussi « être délectables, soit en raison de la connaissance, parce qu'on désire les connaître, pour autant qu'elles sont un objet d'étonnement et d'admiration, soit en raison de l'opération elle-même, parce que le désir fait que *l'esprit agit avec plus d'intensité quand il se porte sur des choses nouvelles*, ainsi qu'il est dit au dixième livre de *l'Éthique* (ch. IV, n. 9; de S. Th., leç. 10) : plus, en effet, l'opération est parfaite, plus la délectation est grande ».

La délectation ou le plaisir et la joie étant un repos de l'appétit ou de la faculté affective en un bien qui convient au sujet

et que le sujet possède, il s'ensuit que tout ce qui aura raison de bien possédé par le sujet d'une façon consciente, sera de nature à causer dans l'appétit l'émotion ou le sentiment de la délectation. Telle est, au premier chef, l'opération même du sujet par laquelle il saisit son propre bien, ou par laquelle il en prend conscience, et qui est elle-même le couronnement de ce bien possédé. Que s'il s'agit d'un sujet soumis au changement, ou dont le bien possédé par lui change, ou dont ce bien est quelque chose d'essentiellement successif, le mouvement sera nécessairement une cause de délectation. Il en sera de même pour l'espérance, qui rend le bien présent dans la pensée avec une sorte de certitude qu'on le possédera réellement; et aussi, du souvenir, qui rend le bien présent au moins dans la pensée. Que s'il se mêle à ce souvenir une certaine tristesse de ce que le bien passé n'est plus dans la réalité, cette tristesse présente ne nuit pas à la délectation du souvenir; elle deviendrait elle-même une cause de délectation, si n'accompagnant plus seulement le souvenir, elle en était au contraire l'objet. Les actions des autres peuvent être pour nous une cause de délectation ou de joie, pour autant qu'elles nous apportent du bien, ou qu'elles exaltent le nôtre, ou qu'elles le constituent en quelque sorte. De même, c'est une cause de délectation et de joie de faire du bien aux autres, parce que c'est multiplier notre propre bien, ou mériter de le voir s'accroître, ou prendre davantage conscience de celui qui est à nous. Quant à ce qui n'est pas nous, mais qui cependant offre avec nous quelque ressemblance, comme, à ce titre, c'est encore un peu nous-mêmes, cela devient pour nous une cause de délectation, à moins que nous n'en fussions troublés dans notre bien propre. Les choses en contact avec nous, qui nous étonnent ou qui nous dépassent, du fait qu'elles provoquent en nous le désir de les connaître et qu'elles nous apportent, en comblant ce désir, quelque chose de particulièrement nouveau, sont, par excellence, elles aussi, une cause de délectation ou de joie.

Après avoir considéré les causes de la délectation, nous devons maintenant considérer ses effets.

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XXXIII.

DES EFFETS DE LA DÉLECTATION.

Cette question comprend quatre articles :

1° Si c'est le fait de la délectation de dilater ?
2° Si la délectation cause la soif ou le désir d'elle-même ?
3° Si la délectation empêche l'usage de la raison ?
4° Si la délectation perfectionne l'opération ?

La délectation se prend toujours ici dans son sens général et selon qu'elle s'applique soit au plaisir sensible, soit à la joie spirituelle. — Des quatre effets dont s'enquiert saint Thomas, les deux premiers sont expressément marqués par l'Écriture, ainsi que nous l'allons voir ; et les deux autres, par Aristote.

Voyons d'abord le premier.

Article Premier.

Si c'est le fait de la délectation de dilater ?

Trois objections veulent prouver que « la dilatation n'est pas l'effet de la délectation ». — La première est que « la dilatation semble plutôt appartenir à l'amour, selon que l'Apôtre le dit, dans sa seconde épître *aux Corinthiens*, ch. VI (v. 11) : *Notre cœur s'est dilaté* : et voilà pourquoi il est dit du précepte de la charité, au psaume CXVIII (v. 96) : *Votre précepte dilate au delà de tout*. Or, la délectation est une passion distincte de l'amour. Donc, la dilatation n'est pas un de ses effets ». — La seconde objection fait remarquer qu'« une chose, par cela

qu'elle se dilate, devient plus apte à recevoir. Or, le fait de recevoir appartient au désir, qui porte sur ce qu'on n'a pas encore. Donc, la dilatation semble être l'effet du désir plutôt que celui de la délectation ». — La troisième objection observe que « le fait de resserrer s'oppose au fait de dilater. Or, le fait de resserrer semble se rattacher à la délectation ; car nous resserrons ce que nous voulons fortement tenir; et tel est bien l'affection de l'appétit à l'endroit de ce qui délecte. Donc, la dilatation n'appartient pas à la délectation ».

L'argument *sed contra* apporte l'autorité de l'Écriture. « Il est dit, au sujet de la joie, dans Isaïe, ch. LX (v. 5) : *Tu le verras, et tu seras radieuse; ton cœur tressaillera et se dilatera.* — D'ailleurs, remarque l'argument, la délectation elle-même tire de la dilatation un de ses noms qui est celui de *lætitia* » (en latin), qu'on pourrait traduire par *allégresse*, « ainsi qu'il a été dit plus haut » (q. 31, art 3, *ad 3um*).

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la largeur ou la *latitude* est une certaine dimension de l'étendue corporelle. Il s'ensuit qu'on n'en parlera dans les affections de l'âme que par mode de métaphore. Or, la dilatation se dit comme pour marquer un mouvement vers la largeur », un mouvement d'extension dans le sens de la largeur; « chose qui convient à la délectation selon les deux éléments qui s'y rencontrent. L'un est celui de la faculté de connaître, qui perçoit l'union ou la possession du bien adapté. De ce chef, l'homme se saisit avoir acquis une perfection nouvelle, ce qui constitue un agrandissement au sens spirituel ; et, pour autant, l'esprit de l'homme est dit s'agrandir ou se dilater par la délectation. L'autre élément est celui de la faculté appétitive, qui se complait dans la chose agréable et s'y repose, se livrant en quelque sorte à cette chose pour la prendre au dedans d'elle-même ; et, pour autant, la partie affective de l'homme se dilate par la délectation, se livrant en quelque sorte pour contenir au dedans d'elle-même la chose qui délecte ». — Ce n'est donc que par mode de métaphore que nous parlons de dilatation au sujet de cette affection de l'âme qu'est la délectation ou le plaisir et la joie. Toutefois, cette métaphore est parfaitement fondée, puisque le double effet spirituel de la

délectation est en harmonie avec le phénomène d'ordre corporel désigné par ce mot. Il y a aussi que dans la délectation qui est une passion au sens étroit, le phénomène psychologique ou affectif est accompagné d'un phénomène physiologique et corporel qui est une véritable dilatation au sens propre. Et c'est ainsi que le sentiment du plaisir ou de la joie dilate l'organe physiologique qui s'appelle le cœur.

L'*ad primum* fait observer que « dans les choses qui se disent d'une façon métaphorique, rien n'empêche qu'une même chose soit appliquée à plusieurs selon diverses similitudes. Dans ce sens, la dilatation appartient à l'amour, en raison d'une certaine extension, selon que la faculté affective de l'aimant s'étend aux autres, prenant soin non pas seulement de ce qui le concerne, mais aussi de ce qui les regarde. Elle appartiendra aussi à la délectation, pour autant que le sujet s'élargit en lui-même, comme pour se rendre d'une capacité réceptive plus grande ».

L'*ad secundum* accorde que « le désir a aussi une certaine ampliation causée par la représentation de la chose désirée ; mais cette ampliation est bien plus grande, quand la chose elle-même qui plaît se trouve présente. L'âme, en effet, se livre bien davantage à la réalité qui la délecte actuellement, qu'à cette même réalité non possédée encore et seulement désirée : la délectation, en effet, est le terme ou la fin du désir ».

L'*ad tertium* dit qu' « en effet, celui qui se délecte étreint ou serre l'objet de sa délectation, tandis qu'il adhère à lui avec force ; mais son cœur s'élargit pour jouir pleinement de cet objet qui le délecte ». Il y a donc tout ensemble, dans la délectation, élargissement et étreinte : la faculté qui saisit, étreint et resserre ; mais la faculté qui aime ou qui jouit, se dilate et s'élargit.

L'effet propre de la délectation est de dilater, de faire s'étendre en quelque sorte, et s'élargir, la faculté affective, dans le sujet qui aime, sous le coup de la présence du bien qu'il aime, et qu'il veut posséder le plus pleinement, le plus excellemment, le plus parfaitement qu'il peut être pour lui possible. — La délectation cause-t-elle en même temps la soif ou le désir d'elle-

même ? C'est le second point que nous devons examiner et qu va faire l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si la délectation cause la soif ou le désir d'elle-même ?

Cet article est un article vraiment exquis et dont on ne saurait trop méditer la doctrine. Il est le commentaire lumineux de la grande parole dite par Notre-Seigneur à la Samaritaine et que nous trouverons reproduite en partie dans l'argument *sed contra*.

Trois objections veulent prouver que « la délectation ne cause pas le désir d'elle-même ». — La première dit que « tout mouvement cesse, quand on est parvenu au repos. Or, la délectation est comme un certain repos du mouvement qu'est le désir, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 23, art. 4; q. 25, art. 2). Donc le mouvement du désir cesse, quand on est arrivé au repos de la délectation. Donc la délectation ne cause pas le désir ». — La seconde objection fait observer que « si on a deux choses opposées, l'une n'est pas cause de l'autre. Or, la délectation est d'une certaine manière l'opposé du désir, en ce qui est de l'objet ; car le désir a pour objet le bien qu'on ne possède pas, et la délectation le bien que l'on possède. Donc la délectation ne cause pas le désir d'elle-même ». — La troisième objection remarque que « le dégoût est le contraire du désir. Or, la délectation engendre, la plupart du temps, le dégoût. Donc elle ne cause pas le désir d'elle-même ».

L'argument *sed contra* est le mot de « Notre-Seigneur » à la Samaritaine, « en saint Jean, ch. IV » (v. 13), où il « dit : *Celui qui boira de cette eau aura soif de nouveau* : or, par l'eau, se trouve désignée, d'après saint Augustin (*sur saint Jean*, traité XV), la délectation corporelle ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par préciser le sens des termes *délectation* et *soif* ou *désir*, qui motivent la recherche du point qui nous occupe. — « La délectation, dit saint Thomas, peut se considérer d'une double manière : d'abord,

selon qu'elle existe dans la réalité ; ensuite, selon qu'elle est à l'état de souvenir. — De même, la soif ou le désir peuvent se prendre en un double sens : au sens propre, et selon qu'ils impliquent la recherche d'une chose qu'on n'a pas encore ; ou d'une façon commune et selon qu'ils disent simplement l'exclusion de tout dégoût ».

Cette double distinction une fois posée, saint Thomas répond : « Prise en tant qu'elle existe dans la réalité, la délectation ne cause pas la soif ou le désir d'elle-même, à proprement parler, mais seulement accidentellement, si toutefois la soif ou le désir s'entendent du mouvement de l'appétit vers une chose qu'on ne possède pas encore » ; et la raison en est évidente : « car la délectation est l'affection de l'appétit à l'endroit de la chose actuellement présente ». Donc de soi, et à proprement parler, il n'y a pas à parler ici de désir ou de soif. « Mais », il se pourra qu'accidentellement le désir ou la soif se retrouvent, même dans la délectation actuellement présente. C'est qu'en effet, « il arrive qu'une chose même présente n'est point possédée parfaitement. La cause peut en être soit du côté de la chose possédée, soit du côté de celui qui la possède. — Du côté de la chose possédée, parce qu'elle n'existe pas sous forme d'un tout simultané. Il suit de là qu'elle n'est reçue que d'une façon successive, en telle sorte que celui qui jouit de la part qu'il possède désire en même temps posséder la part qui reste encore : tel, par exemple, celui qui entend la première partie d'un vers et y trouve du plaisir, mais qui désire aussi entendre l'autre partie, comme le dit saint Augustin au quatrième livre de ses *Confessions* (ch. XI). De cette manière, observe saint Thomas, presque toutes les délectations corporelles excitent le désir d'elles-mêmes jusqu'à ce qu'elles soient achevées ; car ces délectations supposent un certain mouvement, comme on le voit dans les plaisirs de la table. — Du côté de celui qui possède l'objet de la délectation », il se peut que la chose qui délecte ne soit point possédée parfaitement, « parce que si l'objet existe en lui-même parfait et formant un tout, cependant celui qui en prend possession ne l'acquiert pas d'un seul coup, mais petit à petit. C'est ainsi que dans ce monde, tandis que nous percevons d'une manière imparfaite quelque

chose de la connaissance de Dieu, nous nous délectons ; et cette délectation excite le désir ou la soif d'une connaissance parfaite ; auquel sens on peut entendre la parole de *l'Ecclésiastique*, ch. XXIV (v. 29) : *Ceux qui me boivent ont encore soif* ».

Donc, à prendre le désir ou la soif pour le mouvement de l'appétit vers une chose qui plaît et qu'on ne possède pas encore, la délectation, si on l'entend du mouvement, ou plutôt du repos actuel de l'appétit, dans la chose qui plaît, actuellement possédée, ne cause pas de soi le désir ou la soif d'elle-même, mais elle peut les causer accidentellement.

« Que si par la soif ou le désir on entend la seule intensité de l'affection excluant tout dégoût, dans ce cas les délectations spirituelles causent au plus haut point la soif ou le désir d'elles-mêmes. Les délectations corporelles, en effet, parce que si elles augmentent, ou même du seul fait qu'elles se continuent, passent la limite des exigences de la nature, deviennent fastidieuses, comme on le voit dans les délectations du boire et du manger ; et de là vient qu'aussitôt que quelqu'un est arrivé au terme des délectations corporelles, il les prend en dégoût, et parfois il se met à en rechercher d'autres. Les délectations spirituelles, au contraire, ne dépassent jamais ce qui est en harmonie avec la nature ; elles vont toujours à perfectionner cette nature » : ici, la puissance de réceptivité est en quelque sorte infinie : plus l'être spirituel reçoit de ce qui est son bien à lui, plus il devient apte à recevoir. « Il suit de là que lorsqu'on arrive au terme de ces délectations actuellement possédées, elles n'en deviennent que plus délectables » ; en ce sens, on en a toujours faim et soif ; on ne s'en rassasie, on ne s'en fatigue jamais. Plus on les a ou plus on en a, et plus on les veut ou en veut avoir. « Ce n'est que d'une façon accidentelle qu'on peut éprouver quelque fatigue à leur sujet, pour autant qu'à l'acte de la contemplation se trouvent jointes certaines opérations des facultés corporelles qui se lassent à la longue en raison de la continuité de ces opérations » ; et c'est notre cas, à nous, tandis que nous vivons encore sur la terre. Mais de soi, et en elles-mêmes, les délectations spirituelles, causées du seul fait que l'intelligence possède son objet qui est la vérité, ne connaissent

ni satiété, ni fatigue, ni dégoût : elles sont à elles-mêmes, au contraire, en raison même de leur perfection, une cause de perpétuel renouvellement. « On peut entendre aussi de cette manière la parole de *l'Ecclésiastique*, ch. XXIV (v. 29) », dont nous parlions tout à l'heure : « *Celui qui me boit aura encore soif.* Et c'est aussi pourquoi, des anges, qui connaissent Dieu parfaitement et se délectent en Lui, il est dit dans la première épître de saint Pierre, ch. I (v. 12), qu'*ils désirent plonger en Lui leurs regards* ».

A prendre la délectation selon qu'elle existe d'une façon actuelle, et le désir ou la soif selon qu'ils impliquent l'exclusion de toute satiété fastidieuse, nous devons dire que les délectations spirituelles excitent au plus haut point la soif ou le désir d'elles-mêmes.

« Mais nous avons dit aussi que la délectation pouvait se prendre en tant qu'elle existe à l'état de souvenir et non d'une façon actuelle. A ce titre, la délectation est de nature par elle-même à causer la soif et le désir d'elle-même ; pour autant que l'homme retourne à la disposition où il était, quand la chose qui est passée lui était agréable ; car si sa disposition a changé, le souvenir de la délectation, au lieu d'être une cause de plaisir, est une cause de dégoût ; tel, par exemple, le souvenir du repas, pour celui qui se trouve repu » : il s'agit là, bien entendu, des délectations corporelles, où les dispositions physiques du sujet sont pour une si grande part ; ou, s'il s'agissait aussi parfois des délectations spirituelles dont on aurait perdu le goût, ce serait toujours en raison des dispositions de l'être physique ou sensible, qui peuvent avoir une part accidentelle, ainsi qu'il a été dit, dans les délectations spirituelles.

L'*ad primum* fait observer que « si la délectation est parfaite, alors elle implique un repos absolu et le mouvement du désir tendant vers ce qu'on n'a pas encore cesse entièrement. Mais si l'on ne possède qu'imparfaitement l'objet de la délectation, alors ce n'est pas totalement que cesse le mouvement du désir tendant à la possession de ce qu'on n'a pas encore » : dans ce cas, on a un mélange de repos et de mouvement.

L'*ad secundum* applique cette doctrine à la seconde objection.

« Ce qui est possédé imparfaitement, est possédé en partie, et en partie ne l'est pas. Il se pourra donc qu'il y ait tout ensemble, à son sujet, et désir et délectation ».

L'*ad tertium* rappelle que « les délectations ne causent pas de la même manière », ou au même titre, « le dégoût et le désir, ainsi qu'il a été dit » ; et, par suite, il n'y a pas à s'inquiéter de l'impossibilité que l'objection signalait.

La délectation dilate. Cette dilatation n'a pour ainsi dire pas de limites, dans l'ordre spirituel ; et, pour autant, les délectations de cet ordre peuvent croître à l'infini, sans que le sujet s'en trouve jamais lassé. Dans l'ordre corporel, la lassitude et le dégoût peuvent se produire ; toutefois, si la disposition première où l'on était, quand la délectation n'avait rien que d'à-propos, revient, la délectation est de nouveau, elle aussi, chose qui plaît et qui attire. Il se pourra même que dans cet ordre, on aille de désirs en désirs, et de dégoûts en dégoûts, par une sorte de retour sans fin, le propre de ces délectations étant de ne plaire qu'un moment, mais de plaire de nouveau, quand la première disposition revient, et de plaire même d'autant plus, en désir, qu'elles ont été goûtées une première fois, jusqu'à ce que d'ailleurs, à peine de nouveau goûtées, elles dégoûtent plus encore, pour devenir à nouveau cependant objet de désir et puis encore objet de dégoût, sans qu'on arrive à s'arrêter jamais. Ceci est surtout le propre des délectations dues au sens du toucher, dont nous avons dit plus haut qu'elles étaient les plus véhémentes, mais aussi les plus grossières, et celles qui, se trouvant liées à un intérêt pressant d'utilité corporelle, subissent nécessairement toutes les fluctuations de cette pauvre vie du corps, par elle-même si tyrannique et si instable. — Mais ce caractère même de la délectation motive une question nouvelle, en ce qui est des effets qu'elle peut produire ; et nous avons à nous demander quels sont ses rapports avec l'acte propre de la raison.

C'est ce que nous allons examiner à l'article suivant.

Article III.

Si la délectation empêche l'usage de la raison ?

Trois objections veulent prouver que « la délectation n'empêche pas l'usage de la raison ». — La première, fort intéressante, dit que « le repos sert excellemment au bon usage de la raison. Aussi bien est-il dit, dans le septième livre des *Physiques* (ch. III, n. 7 ; de S. Th., leç. 6), que *c'est quand on s'assied et qu'on est au repos, que l'âme devient sage et prudente*: et, au livre de *la Sagesse*, ch. VIII (v. 16) : *Entrant dans ma maison, je me reposerai auprès d'elle*, savoir la sagesse. Or, la délectation est un certain repos. Donc elle n'empêche pas, mais plutôt elle aide l'usage de la raison ». — La seconde objection remarque que « les choses qui ne sont pas dans le même sujet, même si elles sont contraires, ne se font pas obstacle. Or, la délectation est dans la partie affective, tandis que l'usage de la raison est dans la faculté de connaître. Donc la délectation n'empêche pas l'usage de la raison ». — La troisième objection observe que « ce qui est empêché par autre chose semble en quelque sorte être mû par cette chose. Or, l'usage de la faculté de connaître meut la délectation plutôt qu'il n'est mû par elle : il est, en effet, la cause de la délectation. Donc la délectation n'empêche pas l'usage de la raison ».

L'argument *sed contra* est qu' « Aristote dit, au sixième livre de *l'Éthique* (ch. v, n. 6; de S. Th., leç. 4), que *la délectation gâte le jugement de la prudence* ».

Au corps de l'article, saint Thomas va demander encore à Aristote la solution du point qui nous occupe. « Ainsi qu'il est dit au dixième livre de *l'Éthique* (ch. v, n. 5; de S. Th., leç. 7), *les délectations appropriées favorisent les opérations : les autres les empêchent.* — Sachons donc qu'il est une délectation qui porte sur l'acte même de la raison; comme si quelqu'un se délecte dans le fait de contempler ou de raisonner. Cette délectation n'empêche pas l'usage de la raison, mais au contraire elle l'aide; car nous faisons avec plus d'attention ce à quoi nous trou-

vons du plaisir, et l'attention aide l'opération. — Mais » il est d'autres délectations qui n'ont pas pour objet l'acte de la raison ; ce sont les délectations corporelles. Et « les délectations corporelles empêchent l'usage de la raison d'une triple manière. — D'abord, par mode de distraction. Car, ainsi qu'il a été déjà dit, quand nous trouvons du plaisir à une chose, nous y portons une grande attention ; et lorsque l'attention s'applique fortement à un objet, elle s'affaiblit par rapport aux autres, ou même disparaît totalement. Il suit de là que si la délectation corporelle est intense, ou bien elle empêchera totalement l'usage de la raison, attirant à elle toute l'attention de l'âme, ou bien elle y fera grandement obstacle ». L'attention étant détournée ailleurs, on n'en a plus ou n'en a que très peu pour l'acte même de la raison. Il est bon d'observer que l'attention désigne ici non pas précisément l'acte même de la raison considérant une chose, mais plutôt l'application de l'énergie de l'âme en général à un objet déterminé. — « Une seconde manière dont les délectations corporelles empêchent l'usage de la raison, c'est par mode de contrariété. Il est, en effet, des délectations » d'ordre corporel, « surtout celles qui sont excessives, qui sont contraires à l'ordre de la raison. De ce mode, Aristote dit, au sixième livre de *l'Éthique* (endroit précité), que *les délectations corporelles gâtent le jugement de la prudence, mais non le jugement spéculatif* auquel elles ne sont pas contraires, *par exemple que le triangle a trois angles égaux à deux angles droits* » : il arrive, en effet, que les plus adonnés aux plaisirs du corps raisonnent parfois excellemment dans l'ordre spéculatif ; mais dans l'ordre pratique et en ce qui regarde leur conduite personnelle, ils jugent toujours contrairement à la droite raison pratique. Saint Thomas fait remarquer que « dans le premier mode », dont nous avons parlé, c'est-à-dire par mode de distraction, « les délectations corporelles empêchent l'usage de l'une et l'autre raison », savoir de la raison spéculative aussi bien que de la raison pratique. — « D'une troisième manière, les délectations corporelles empêchent l'usage de la raison parce qu'elles lient la raison en quelque sorte : en ce sens que la délectation corporelle entraîne une certaine transmutation corporelle qui est encore

plus grande que dans les autres passions, d'autant que la partie appétitive est affectée avec plus de véhémence quand la chose est présente que lorsqu'elle est absente. Or, ces sortes de perturbations corporelles empêchent l'usage de la raison », troublant les organes des facultés sensibles dont l'harmonie est requise pour le bon usage de la raison [cf. Première Partie, q. 84, art. 8] ; comme on peut le voir dans les hommes pris de vin, qui ont l'usage de la raison lié ou empêché ».

L'*ad primum* fait observer que « la délectation corporelle implique sans doute le repos de l'appétit en la chose qui plaît; mais ce repos est parfois contraire à la raison; et, de plus, du côté du corps, il entraîne toujours une certaine transmutation. Et c'est à ce double titre qu'il empêche l'usage de la raison ».

L'*ad secundum* accorde que la « faculté affective et la faculté de connaître sont des parties diverses dans l'âme; mais elles appartiennent à la même âme. Et voilà pourquoi si l'intention » ou l'énergie « de l'âme est appliquée fortement à l'acte d'une d'elles, elle se trouve empêchée par rapport à l'acte de l'autre », à prendre ceci de la faculté appétitive ou affective selon qu'elle s'étend à la partie sensible; car s'il s'agissait de la seule faculté affective intellectuelle, pour tant que son acte soit intense, elle ne nuit jamais, si cet acte est selon la raison, à l'acte de la faculté de connaître; elle l'aide bien plutôt, ainsi que nous l'avons dit au début du corps de l'article.

L'*ad tertium* rappelle que « l'usage de la raison requiert l'usage mesuré de l'imagination et des autres facultés sensibles qui usent d'un organe corporel », ainsi que nous le notions à la fin du corps de l'article. « Et voilà pourquoi la transmutation du corps empêche l'usage de la raison, empêchant l'acte de la vertu imaginative et des autres facultés sensibles ».

La délectation, quand elle est d'ordre corporel et sensible, peut facilement devenir un obstacle au bon usage de la raison. Elle peut aussi aider à ce bon usage ; et l'acte de la raison sera, naturellement, d'autant plus parfait, que la partie sensible se trouvera plus harmonieusement établie en ce qui est son bien à elle. Mais parce que ce bien peut facilement dépasser la mesure fixée

par la raison, de là vient que très facilement l'acte propre de la raison se trouve contrarié et empêché par le bien-être d'ordre sensible; d'autant que l'énergie de l'âme étant limitée, si elle se porte d'une façon particulièrement intense du côté des biens sensibles, elle se trouve plus faible pour vaquer aux choses de la raison; il y a aussi que les troubles passionnels sont de nature à troubler l'harmonie des facultés sensibles, requises, à titre de facultés subalternes, pour l'acte de la faculté intellectuelle. — Nous avons dit les rapports de la délectation, surtout de la délectation sensible, avec l'acte ou l'opération de la raison. Il nous reste à examiner, d'une façon générale, les rapports de la délectation avec l'opération du sujet qui agit. Peut-on dire, d'une façon générale, que la délectation soit un bien pour l'opération du sujet qui agit. Cette opération serait-elle moins bonne, moins parfaite, dans son genre propre d'opération, si le sujet qui agit agissait sans délectation ou sans plaisir et sans goût.

C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article IV.

Si la délectation parfait l'opération?

Trois objections veulent prouver que « la délectation ne perfectionne pas l'opération ». — La première est que « toute opération humaine dépend de l'usage de la raison. Or, la délectation empêche l'usage de la raison, ainsi qu'il a été dit (art. préc.). Donc la délectation ne perfectionne pas, mais elle débilite l'opération humaine ». — La seconde objection dit que « rien ne se perfectionne soi-même ou ne perfectionne sa cause. Or, la délectation est une opération, ainsi qu'il est dit au septième et au dixième livre de *l'Éthique*: ce qu'il faut entendre au sens d'essence ou au sens de cause »; c'est-à-dire que l'opération ou bien constitue l'essence de la délectation, ou bien en est la cause. « Donc la délectation ne perfectionne pas l'opération ». — La troisième objection fait une triple hypothèse qu'elle exclut successivement. « Si la délectation, dit-elle, perfectionne l'opération, ou elle la perfectionne à titre de fin, ou à titre de forme, ou à

titre de cause. Ce n'est pas à titre de fin; car les opérations ne sont pas recherchées pour la délectation, mais plutôt inversement, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 4, art. 2). Ni, à titre de cause efficiente; car c'est plutôt l'opération qui est cause de la délectation. Ni, à titre forme; car *la délectation ne perfectionne pas l'opération, comme si elle était un certain habitus*, d'après Aristote au dixième livre de *l'Éthique* (ch. IV, n. 8; de S. Th., leç. 6). Donc la délectation ne perfectionne pas l'opération ».

L'argument *sed contra* réplique qu' « il est dit, au même endroit, que *la délectation parfait l'opération* ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « la délectation perfectionne l'opération d'une double manière. — D'abord, par mode de fin; non pas à la manière dont on appelle fin ce qui est la raison d'une chose; mais selon que tout bien qui survient à un être et le complète peut être dit sa fin. C'est en ce sens qu'Aristote dit, au dixième livre de *l'Éthique* (endroit précité), que *la délectation parfait l'opération comme une fin qui s'y ajoute;* pour autant qu'à ce bien que constitue l'opération s'ajoute cet autre bien qui est la délectation et qui implique le repos de l'appétit dans le bien présupposé. — D'une autre manière la délectation perfectionne l'opération, en raison de la cause de cette opération. Non pas d'une façon directe; car Aristote dit, au dixième livre de *l'Éthique* (endroit précité), que *la délectation parfait l'opération non pas comme le médecin la santé, mais* », un peu par mode de forme, « *comme la santé* », ou comme quelque chose qui affecte la santé et la rend meilleure. « C'est d'une façon indirecte qu'elle la parfait, en ce sens que le sujet qui agit, du fait qu'il prend plaisir à son action, s'y applique avec plus de force et l'accomplit avec plus de diligence. En ce sens Aristote dit, au dixième livre de *l'Éthique* (ch. V, n. 5; de S. Th., leç. 7), que *les délectations augmentent les opérations qui leur correspondent, tandis qu'elles empêchent les autres* ». — Il n'est pas douteux qu'une opération ou une action change du tout au tout selon qu'on la fait avec plaisir ou à contre-cœur. Dans le premier cas, tout devient facile et l'on triomphe des plus grands obstacles; dans le second, un rien arrête et paralyse. Toutefois, il est bon de remarquer que souvent, parmi nous, il y a comme

une sorte de lutte entre des délectations d'ordre divers. C'est ainsi que l'esprit, surtout vivifié par la grâce, se complaît aux choses surnaturelles et divines, tandis que les sens y répugnent ; et inversement. On connaît le célèbre cri de détresse de l'apôtre saint Paul : *Je vois dans mes membres une autre loi qui lutte contre la loi de ma raison* (*aux Romains*, ch. VII, v. 23). Il se pourra donc que l'action d'ordre spirituel, accomplie sans aucun goût sensible, et même avec une grande répugnance dans cet ordre, demeure suffisamment parfaite dans son ordre. Elle sera même, peut-être, d'autant plus parfaite, au point de vue moral; bien qu'au point de vue physique, elle demeure toujours un peu diminuée ou paralysée du fait de la répugnance sensible.

L'*ad primum* répond que « ce n'est pas toute délectation, qui empêche l'acte de la raison ; ce n'est que la délectation corporelle » ; et encore n'est-ce pas toute délectation corporelle, mais seulement la délectation qui n'est pas en harmonie avec les exigences de l'être humain dans son ensemble. « Or, la délectation corporelle ne suit pas l'acte de la raison, mais l'acte du concupiscible; lequel acte », en soi, « est rendu plus intense » ou plus parfait, dans son ordre, « par la délectation » qui lui correspond. « Quant à la délectation qui suit l'acte de la raison », ou qui lui correspond dans son ordre, « elle fortifie » et perfectionne « l'usage de la raison ».

L'*ad secundum* fait observer qu' « il arrive, ainsi qu'il est dit au second livre des *Physiques* (ch. III, n. 4 ; de S. Th., leç. 5), que deux choses ont raison de cause l'une par rapport à l'autre, en ce sens que l'une sera cause efficiente et l'autre cause finale. Et c'est de cette manière, que l'opération cause la délectation, par mode de cause efficiente, tandis que la délectation perfectionne l'opération par mode de fin, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

Pour l'*ad tertium*, saint Thomas fait remarquer que « l'objection se trouve résolue par ce qui a été dit ».

La délectation ou le plaisir et la joie rendent toujours plus parfaite l'opération ou l'acte qui leur correspond directement. Ils en sont comme l'achèvement, comme le couronnement. Ils les

décorent, disait excellemment Aristote, au dixième livre de *l'Éthique*, tant de fois cité, comme la beauté décore la jeunesse. C'est aussi pour cela et parce qu'ils sont comme l'achèvement dernier de la perfection, dans le sujet qui agit et qui trouve sa perfection dans son acte, qu'on les recherche comme nécessairement, non pas sans doute pour eux-mêmes, et comme si l'opération était pour le plaisir ou la délectation qu'on y trouve, mais parce que l'opération ne saurait être sans amener dans l'appétit le sentiment de repos ou de quiétude qui lui correspond.

Une dernière question nous reste à examiner au sujet de la délectation ou du plaisir et de la joie. C'est la question de leur moralité.

QUESTION XXXIV.

DE LA BONTÉ ET DE LA MALICE DES DÉLECTATIONS.

Cette question comprend quatre articles :

1° Si toute délectation est mauvaise?
2° A supposer que non, toute délectation est-elle bonne?
3° Si quelque délectation constitue ce qu'il y a de meilleur?
4° Si la délectation est la mesure ou la règle qui fait juger du bien ou du mal dans les choses morales?

Il s'agit ici de la bonté ou de la malice des délectations, considérées au point de vue moral; car il demeure établi, par ce qui a été dit dans les questions précédentes, en quels sens ou dans quelles conditions les délectations sont un bien ou un mal d'ordre physique. — Or, du point de vue moral, deux choses étaient à considérer : la raison de bien ou de mal qui se trouvent dans les délectations en elles-mêmes ou d'une façon absolue; cette même raison de bien ou de mal, se comparant, selon qu'elles existent dans les délectations, à la raison de bien ou de mal existant ailleurs. Le premier point de vue forme l'objet des deux premiers articles; le second, celui des deux autres. — D'une façon absolue, deux questions se posaient : la possibilité de bien, ou la possibilité de mal dans les délectations. — D'abord, la possibilité du bien.

C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si toute délectation est mauvaise?

Cette question vient la première, parce que, du point de vue moral, il semblerait bien plutôt que les délectations ou les plai-

sirs ont raison de mal et non pas raison de bien. — Trois objections veulent prouver en effet que « toute délectation est mauvaise ». — La première est que « ce qui corrompt la prudence et empêche l'usage de la raison, semble être mauvais par soi; car le bien de l'homme consiste à être selon la raison, ainsi que le dit saint Denys, au chapitre IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 22). Or, la délectation corrompt la prudence et empêche l'usage de la raison; et cela, d'autant plus que les délectations sont plus fortes. Aussi bien *dans les délectations ayant trait à l'usage des sexes*, délectations qui sont les plus grandes, *il est impossible de faire acte d'intelligence*, ainsi qu'il est dit au septième livre de *l'Éthique* (ch. XI, n. 4; de S. Th., leç. 11). Et saint Jérôme dit aussi, *sur saint Mathieu* (ou plutôt dans ses épîtres, ép. CXXIII, ou XI), que *dans le temps où l'on vaque aux actes conjugaux, la présence de l'Esprit-Saint ne se produit pas, quand bien même celui qui vaque au devoir de la génération paraisse être un prophète* (le texte est d'Origène, homélie VIe sur le livre des *Nombres*). Donc, la délectation est en soi chose mauvaise; et, par suite, toute délectation est mauvaise ». — La seconde objection remarque que « ce qui est évité par l'homme vertueux et recherché par celui qui est en deçà de la vertu, semble être mauvais de soi et devoir être évité; car, ainsi qu'il est dit au septième livre de *l'Éthique* (ch. V, n. 10; de S. Th., leç. 8), *l'homme vertueux est comme la mesure et la règle des actes humains;* et l'Apôtre dit, dans sa première épître *aux Corinthiens*, chapitre II (v. 15) : *L'homme spirituel juge toutes choses*. Or, les enfants et les bêtes, en qui il n'est pas de vertu, recherchent les délectations; l'homme tempérant, au contraire, les évite. Donc, les délectations sont mauvaises en elles-mêmes; et l'on doit les éviter ». — La troisième objection fait observer que « *la vertu et l'art portent sur ce qui est difficile et sur ce qui est bon*, ainsi qu'il est dit au second livre de *l'Éthique* (ch. III, n. 10; de S. Th., leç. 3). Or, il n'est aucun art qui soit ordonné à la délectation comme à son objet. Donc, la délectation n'est pas quelque chose de bon ».

L'argument *sed contra* commente délicieusement un beau mot de l'Écriture. « Il est dit, au psaume XXXVI (v. 4) : *Délectez-vous*

dans le Seigneur. Puis donc que l'autorité divine n'induit à rien de mal, il semble bien que toute délectation n'est pas mauvaise ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que, même du temps d'Aristote, « ainsi qu'il est dit au dixième livre de *l'Éthique* (ch. II, n. 3; de S. Th., leç. 2; et, aussi, liv. VII, ch. XI, n. 3; de S. Th., leç. 11), d'aucuns affirmaient que toutes les délectations sont mauvaises ». Ce devait être bientôt, d'une manière très formelle, le sentiment des stoïciens, dont nous savons qu'ils condamnaient, d'une façon absolue, comme choses mauvaises, du point de vue moral, toutes les passions (cf. q. 25, art. 2). « La raison de ce sentiment, observe saint Thomas, paraît avoir été que ces auteurs portaient leur attention sur les seules délectations sensibles et corporelles, qui sont les plus manifestes; car, même sur les autres sujets, les anciens philosophes ne distinguaient pas les choses intelligibles des choses sensibles, ni d'ailleurs l'intelligence du sens, ainsi qu'il est dit au livre de *l'Ame* (liv. III, ch. III, n. 1; de S. Th., leç. 4). Or, ils estimaient que les délectations corporelles devaient toutes être déclarées mauvaises », soit qu'en effet ils les tinssent pour telles, soit, au moins, comme il est dit au dixième livre de *l'Éthique*, à l'endroit précité, « pour amener ainsi les hommes, qui sont prompts à se jeter sur des délectations extrêmes, à atteindre le milieu de la vertu, en laissant les délectations. — Mais, reprend saint Thomas, cette pensée n'était pas juste. Nul, en effet, ne pouvant vivre sans quelque délectation corporelle et sensible, si ceux-là mêmes qui enseignent que toutes les délectations sont mauvaises, se trouvent surpris prenant quelques délectations », et ils le seront fatalement, « les hommes se porteront d'autant plus aux délectations, entraînés par l'exemple et laissant de côté l'enseignement des paroles. Car lorsqu'il s'agit des actions ou des passions humaines, où l'expérience a le plus de force, les paroles meuvent moins que les exemples ». Cette remarque si sage et que saint Thomas vient de nous présenter en termes très explicites, avait été indiquée d'un mot par Aristote au livre précité de son *Éthique*.

« Nous devons donc, poursuit ici saint Thomas, dire » que toutes les délectations ne sont pas mauvaises au point de vue

moral, mais « qu'il y a des délectations qui sont bonnes et d'autres qui sont mauvaises. La délectation, en effet, est le repos de la faculté appétitive en un certain bien, repos qui vient à la suite d'une certaine opération. Nous pouvons donc assigner une double raison », pour montrer que toutes les délectations ne sont pas nécessairement mauvaises. — « La première se tire du côté du bien dans lequel le sujet se repose avec délectation. Le bien, en effet, et le mal, dans l'ordre moral, se disent en tant qu'une chose convient à la raison ou se trouve en désaccord avec elle, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 18, art. 1, et art. 5; q. 19, art. 1-6); de même que dans les choses de la nature, une chose est dite naturelle, quand elle convient à la nature, et non naturelle, quand elle est en désaccord avec la nature. De même donc que dans les choses de la nature, il est un repos qui est naturel, et c'est celui qui existe dans le lieu qui convient à la nature, comme si le corps lourd est au repos en bas; et un repos qui n'est pas naturel », mais violent, « savoir, celui qui existe en un lieu qui répugne à la nature, comme si un corps lourd est au repos en haut; pareillement, dans l'ordre moral, il est une délectation bonne, selon que l'appétit supérieur ou inférieur se repose en ce qui convient à la raison; et il est une délectation mauvaise, selon qu'il se repose en ce qui répugne à la raison et à la loi de Dieu. — Une seconde raison se tire du côté des opérations, dont les unes sont bonnes et les autres mauvaises. Les délectations, en effet, qui sont jointes aux opérations, ont plus de rapport avec elles que les concupiscences ou les désirs qui les précèdent. Puis donc que les concupiscences ou les désirs des opérations bonnes ont la raison de bonté, et les concupiscences ou les désirs des opérations mauvaises la raison de malice, à plus forte raison faudra-t-il que les délectations portant sur des opérations bonnes soient bonnes elles-mêmes, et les délectations portant sur des opérations mauvaises, mauvaises elles aussi ». — C'est donc du côté du bien dont on jouit et du côté de l'opération qui fait qu'on en jouit, que nous trouvons la double raison d'une possibilité de bien et de mal moral dans la jouissance que l'on éprouve. La jouissance, par elle-même, n'est ni bonne ni mauvaise, au point de vue moral. Elle peut être soit l'un, soit l'autre. Elle est néces-

sairement, au point de vue moral, ce qu'est, à ce même point de vue, soit le bien (non pas le bien moral, mais le bien physique) dont on jouit, soit l'opération qui fait qu'on jouit [cf. sur la moralité des objets et sur la moralité des actions les questions 18-20].

L'*ad primum* rappelle que, « selon qu'il a été dit plus haut (q. 33, art. 3), les délectations qui ont pour objet l'acte de la raison, n'empêchent pas cet acte, ni ne corrompent la prudence; mais seulement les délectations étrangères à la raison, comme sont les délectations corporelles. Lesquelles délectations corporelles, ainsi qu'il a été dit plus haut (au même endroit), empêchent l'usage de la raison et par la contrariété de l'appétit qui se repose en ce qui répugne à la raison, d'où la délectation a qu'elle est moralement mauvaise, ou selon qu'elle lie d'une certaine manière la raison, comme la délectation qui se trouve dans l'acte conjugal, bien qu'elle consiste en ce qui convient à la raison, empêche cependant l'usage de la raison, à cause de la transmutation corporelle » ou du mouvement passionnel « qui l'accompagne. Mais ceci n'entraîne pas une malice morale, pas plus que le sommeil, durant lequel l'usage de la raison se trouve lié, n'est mauvais moralement, s'il est pris selon que la raison le veut; car la raison elle-même demande cela, que parfois l'usage de la raison soit interrompu ». Quelle admirable sagesse dans cette doctrine de saint Thomas; et comme elle est humaine, également éloignée de tous les excès. — « Nous disons cependant, ajoute le saint Docteur, que ce fait que la raison soit ainsi liée dans l'acte conjugal, s'il ne revêt pas lui-même un caractère de malice morale, car ce n'est ni un péché mortel, ni un péché véniel, provient néanmoins d'une malice morale, savoir du péché de notre premier père; car cela n'aurait pas eu lieu dans l'état d'innocence, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit dans la Première Partie » (q. 98, art. 2). Dans l'état d'innocence, le souverain empire de la raison eut été pour tous, comme il le fut pour nos premiers parents avant leur chute, un privilège non dû à la nature; maintenant, la nature est laissée à elle-même, et ceci est en elle une suite du premier péché; mais hors la raison de péché originel qui peut consister dans une certaine privation habituelle, comme nous le dirons plus tard, il n'y a, en soi, dans cette condition

de la nature et dans les actes qui répondent à l'état normal de cette condition, aucune raison de péché actuel, soit mortel, soit même véniel, ainsi que vient de nous le déclarer saint Thomas au sujet du point le plus délicat qui touche à la question morale. C'est pour n'avoir pas pris garde à cette doctrine si sage que les jansénistes sont tombés dans leurs erreurs très pernicieuses.

L'*ad secundum* dit que « l'homme tempéré ne fuit pas toutes les délectations, mais seulement les délectations immodérées et qui ne sont pas en harmonie avec la raison. Quant au fait que les enfants et les bêtes recherchent les délectations, cela ne prouve pas que les délectations soient universellement mauvaises ». Il est très vrai que dans l'enfant et dans l'animal sans raison, il n'y a pas de vertu au sens moral de ce mot; mais il n'y a pas de vice non plus ou de péché; et lorsqu'ils se portent à quelque chose en vertu de leur nature, « il y a en eux l'appétit naturel, causé par Dieu Lui-même et qui les fait se mouvoir à ce qui leur convient ». Pour l'enfant toutefois, comme il devra plus tard, quand il aura atteint l'âge de discrétion, faire un choix entre les délectations, il importe qu'on l'habitue, par mode de formation préventive, à ne pas trop rechercher tout ce qui lui plaît. Ici, l'autorité de ceux qui ont pour mission de veiller sur lui doit commencer à remplir le rôle que la raison devra remplir plus tard; et l'enfant doit s'habituer à laisser même ce qui lui plaît, pour le seul motif que cela déplaît à ceux qui ont autorité sur lui. En ce sens, quoique d'une façon impropre, on pourra parler de commencement de vices ou de vertus, même pour l'enfant.

L'*ad tertium* formule une distinction à laquelle l'objection ne semblait pas prendre garde. « L'art », en effet, « ne s'applique pas à toute sorte de bien, mais seulement aux œuvres extérieures réalisées en quelque matière donnée, ainsi qu'il sera dit plus loin (q. 57, art. 3). — Quant aux opérations et aux passions qui sont en nous, elles sont plutôt l'objet de la prudence ou de la vertu morale que de l'art ». Et s'il n'est, en effet, aucun art qui traite de la délectation, nous verrons qu'il est une vertu morale, savoir la tempérance, qui l'a pour objet. — Saint Thomas fait remarquer en terminant que s'il n'est aucun art qui ait pour objet la délectation directement ou selon qu'elle existe dans l'appétit

sensible, « il est cependant un certain art qui a pour effet la délectation », en ce sens qu'il s'applique à produire ce qui doit causer la délectation, et il se règle même sur cette délectation pour produire son effet propre; « tel *l'art de la cuisine et celui de la parfumerie*, comme il est dit au septième livre de *l'Éthique* » (ch. XII, n. 6; de S. Th., leç. 12). De cette manière, on peut même dire que tous les arts, qui ne visent pas exclusivement à l'utile, ont pour objet la délectation ou le plaisir, si bien qu'on les gradue en excellence ou en noblesse suivant la nature du plaisir qu'ils visent à produire, depuis les plaisirs grossiers des sens inférieurs jusqu'aux plaisirs très fins et très délicats de l'ordre purement esthétique.

La délectation, par elle-même, ou en tant que délectation, ne dit déterminément ni la raison de bien ni la raison de mal, au point de vue moral. Étant un repos de la faculté affective dans le bien possédé en vertu d'une opération du sujet, si le bien possédé est chose bonne, au point de vue moral, et pareillement aussi l'opération qui en assure la possession, la délectation elle aussi sera chose bonne. Elle ne peut pas, dans ce cas, être chose mauvaise, puisqu'elle est chose naturelle et qu'il serait tout à fait impossible d'empêcher qu'elle fût, à moins de supprimer toute opération et toute possession d'un bien quelconque. Il n'est même pas possible pour l'homme d'éviter toute délectation corporelle et sensible, étant, par sa nature même, obligé d'être en contact avec les biens sensibles. — Mais si toute délectation n'est pas chose mauvaise au point de vue moral, s'il peut y avoir des délectations qui sont bonnes, devons-nous dire, comme d'aucuns l'ont prétendu, par un excès contraire à celui que nous venons d'exclure, que toutes les délectations sont bonnes. C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si toute délectation est bonne?

Trois objections veulent prouver que « toute délectation est bonne » moralement. — La première est que « le bien, ainsi qu'il a été dit dans la Première Partie (q. 5, art. 6), se divise en trois : l'honnête, l'utile et l'agréable. Or, tout bien honnête est chose bonne » moralement; « de même, tout bien utile. Par conséquent, toute délectation aussi sera chose bonne » moralement; on ne voit pas pourquoi, si les deux autres espèces de bien sont chose bonne moralement, la troisième espèce, qui est la délectation, ne le serait pas aussi. — La seconde objection fait observer que « cela est bon par soi, qui n'est pas recherché pour autre chose, ainsi qu'il est dit au premier livre de *l'Éthique* (ch. VI, n. 9; de S. Th., leç. 7). Or, la délectation n'est pas recherchée pour autre chose; il semble, en effet, ridicule de demander à quelqu'un pourquoi il veut se délecter. Donc, la délectation est bonne par elle-même. D'autre part, ce qui convient à une chose par elle-même lui convient universellement. Donc, toute délectation est bonne ». — La troisième objection insiste et dit que « ce qui est désiré par tous semble être bon de soi; car *le bien est ce que tout être désire*, ainsi qu'il est dit au premier livre de *l'Éthique* (ch. I, n. 1; de S. Th., leç. 1). Or, tous les êtres désirent quelque délectation, même les enfants et les bêtes. Donc, la délectation est bonne par soi; et, par suite, toute délectation est bonne ».

L'argument *sed contra* se contente de citer un texte du livre des *Proverbes*, ch. II (v. 14), où il est parlé de ceux *qui se réjouissent de faire le mal et mettent leur plaisir dans les choses les plus mauvaises.*

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « si quelques-uns des Stoïciens affirmaient que toutes les délectations étaient mauvaises, par contre les Épicuriens disaient que la délectation est de soi chose bonne et que par suite toutes les délectations sont bonnes. Or, ce qui paraît avoir trompé ces derniers,

c'est qu'ils ne distinguaient pas entre ce qui est bon purement et simplement et ce qui est bon par rapport à tel sujet. Une chose est bonne purement et simplement, quand elle est bonne par elle-même. Mais il arrive que ce qui n'est pas bon en soi est cependant chose bonne pour tel sujet; et cela, d'une double manière. D'abord, parce que cela lui convient en raison de la disposition où il se trouve actuellement, laquelle cependant n'est pas naturelle; c'est ainsi que pour le lépreux il est bon quelquefois de manger des choses vénéneuses, qui, d'une façon pure et simple, ne conviennent pas au tempérament de l'homme dans son état normal. D'une autre manière, parce que ce qui ne convient pas est cependant considéré comme une chose qui convient. Il suit de là que la délectation étant un repos de l'appétit dans le bien, si la chose en laquelle l'appétit se repose est un bien pur et simple, la délectation elle-même sera vraiment délectation, au sens pur et simple, et bonne purement et simplement. Si, au contraire, ce n'est pas un bien pur et simple, mais seulement pour le sujet qui le fait sien, dans ce cas, la délectation ne sera délectation que pour ce sujet et non d'une façon pure et simple; et, de même, elle ne sera point bonne purement et simplement, mais sous un certain rapport ou en apparence seulement ». — Il n'est donc pas vrai que toute délectation indistinctement ou d'une façon absolue soit chose bonne moralement. Il n'y aura à être telle, que la délectation vraiment digne de ce nom et qui est le repos de l'appétit dans le vrai bien.

L'*ad primum* n'accorde pas qu'il n'y ait aucune distinction à établir, au point de vue du bien moral, entre les trois espèces de bien dont parlait l'objection. C'est qu'en effet « l'honnête et l'utile se disent par rapport à la raison; d'où il suit que rien n'est honnête ou utile, s'il n'est vraiment bon. L'agréable, au contraire, se dit par rapport à l'appétit, qui parfois tend à ce qui ne convient pas à la raison. Et voilà pourquoi tout ce qui est agréable n'est pas chose bonne moralement, la bonté morale étant celle qui se tire de la raison ». — Saint Thomas prend ici les trois espèces de bien (honnête, utile, et agréable), selon qu'on les applique à l'homme et à son bien : en ce sens, rien n'est vraiment utile que ce qui est selon la raison ou qui sert à l'honnête. Ce qui ne ser-

virait qu'à l'agréable peut bien être dit utile, d'une façon générale, ou à considérer le bien en dehors du bien proprement humain; il ne peut pas être dit utile, dans l'ordre du bien humain; là, il n'a, au contraire, que la raison de nuisible ou de mal. [Cf. Première Partie, q. 5, art. 6].

L'*ad secundum* dit que « la délectation n'est point cherchée pour autre chose, parce qu'elle est le repos dans la fin »; et après la fin en tant que fin, il ne saurait y avoir rien autre chose. « Toutefois, il peut arriver que la fin soit bonne ou qu'elle soit mauvaise », du point de vue moral, ou en général « bien qu'elle n'ait jamais la raison de fin, sinon en tant qu'elle est un bien par rapport à tel sujet » : bien réel, mais conditionné par un état spécial et qui n'est pas l'état normal; ou bien apparent seulement et qui, en réalité est un vrai mal même pour ce sujet. « Il en sera de même pour la délectation ».

L'*ad tertium* applique cette même réponse à la troisième objection. Toutes choses désirent la délectation comme elles désirent le bien; la délectation n'étant que le repos de l'appétit dans le bien. Or, de même qu'il arrive que tout bien qui est désiré n'est pas un bien en soi et selon la vérité; de même toute délectation ne sera pas de soi et en vérité chose bonne ».

La délectation, qui n'est point mauvaise par elle-même, au point de vue moral, n'est cependant pas nécessairement bonne, à ce même point de vue. Elle peut être mauvaise. Car il se peut que le bien et l'opération qui la causent ne soient pas ce qu'ils devraient être aux yeux de la saine raison. Seulement, dans ce cas, la délectation ne mérite qu'imparfaitement le nom de délectation, comme le bien qui la cause ne mérite qu'imparfaitement le nom de bien. Toute délectation vraie, au sens pur et simple, ou tout vrai repos en ce qui est purement et simplement un vrai bien, est nécessairement chose bonne, au point de vue moral. — Ici encore, nous ferons cette remarque : quelle admirable doctrine! à quelle distance, cette morale du plaisir, ainsi entendue, ne laisse-t-elle pas la morale du plaisir, au sens épicurien, que saint Thomas vient de réfuter si excellemment. — Mais nous n'avons point tout dit au sujet de la délectation dans ses rap-

ports avec le bien ou le mal moral. Saint Thomas se demande encore, à ce sujet, deux choses : — premièrement, si parmi les délectations s'en trouve quelqu'une qui soit tout ce qu'il y a de plus excellent ; — secondement, si c'est à la délectation que nous devons mesurer la bonté ou la méchanceté morale d'un sujet donné. Il suffit d'énoncer ces deux questions, pour voir à quelle hauteur elles vont porter encore la grande notion de la vraie délectation et du vrai plaisir. — D'abord, le premier point.

C'est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si quelque délectation est ce qu'il y a de meilleur?

Trois objections veulent prouver qu' « il n'est pas de délectation qui soit ce qu'il y a de meilleur ». — La première est que rien de ce qui se fait ne peut être ce qu'il y a de meilleur, ce qui se fait ne pouvant être la fin dernière. Or, la délectation se rattache à ce qui se fait ; car ce qui cause la délectation pour un être, c'est qu'il s'établit dans ce qui constitue sa nature, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 31, art. 1). Donc, aucune délectation ne peut être ce qu'il y a de meilleur ». — La seconde objection dit que « ce qu'il y a de meilleur ne peut être rendu meilleur par quelque chose qui lui soit ajouté. Or, la délectation peut être rendue meilleure, du fait qu'on lui ajoute quelque chose ; c'est ainsi que la délectation ayant avec elle la vertu est meilleure que la délectation sans la vertu. Donc, la délectation n'est pas ce qu'il y a de meilleur ». — La troisième objection fait remarquer que « ce qui est le meilleur est universellement bon, comme étant bon de soi ; car toujours ce qui est par soi l'emporte sur ce qui est accidentellement et lui est antérieur. Or, la délectation n'est pas universellement bonne », puisqu'il peut y avoir des délectations mauvaises, « ainsi qu'il a été dit (art. préc.). Donc, la délectation n'est pas ce qu'il y a de meilleur ».

L'argument *sed contra* dit que « la béatitude est ce qu'il y a de meilleur, puisqu'elle est la fin de la vie humaine. Or, la béatitude n'est pas sans la délectation. Il est dit, en effet, au

psaume XV (v. 11) : *Vous me remplirez de joie avec votre face : dans votre droite sont des délices qui n'auront pas de fin* ».

Au corps de l'article, saint Thomas rattache à Platon le point nouveau qui nous occupe, comme il avait rattaché les deux premiers aux Stoïciens et aux Épicuriens. Il nous avertit que « Platon ne dit pas que toutes les délectations soient mauvaises, comme les Stoïciens; ni que toutes les délectations soient chose bonne, comme les Épicuriens; mais qu'il est des délectations qui sont bonnes et qu'il en est qui sont mauvaises : en telle manière cependant qu'aucune ne soit le souverain bien ou ce qu'il y a de meilleur. — Mais », observe saint Thomas, « autant qu'on peut s'en rendre compte d'après ses raisons (cf. *Philèbe : la Cité*, liv. VI), il s'est trompé en deux points. — Le premier est qu'il a vu les délectations sensibles et corporelles consister en un certain mouvement et un certain devenir, comme il apparaît dans le fait de manger et autres choses de ce genre; et il en a conclu que toutes les délectations se rattachaient ainsi au mouvement et au devenir. D'où il suivait que la génération ou le devenir et le mouvement n'appartenant qu'à l'acte imparfait, la délectation ne pouvait jamais avoir la raison de perfection dernière. — Or, ceci apparaît manifestement faux dans les délectations intellectuelles. L'homme, en effet, ne se délecte pas seulement dans le devenir de sa science, c'est-à-dire quand il apprend ou quand il s'étonne devant quelque chose de nouveau, comme il a été dit plus haut (q. 32, art. 8, *ad 2um*); il se délecte aussi dans l'acte de la contemplation, selon qu'il use de la science qu'il possède déjà. — L'autre point, sur lequel Platon s'est trompé, c'est qu'il entendait le meilleur, au sens de ce qui est purement et simplement le souverain Bien, qui est le Bien même subsistant et non participé, comme Dieu lui-même est le souverain Bien. Nous, au contraire, nous parlons de ce qu'il y a de meilleur », non d'une façon absolue, ou au sens pur et simple, mais « parmi les choses humaines. Or, le meilleur, en toute chose, consiste en sa fin dernière. D'autre part, la fin, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 1, art. 8; q. 2, art. 7), se dit d'une double manière : savoir, l'objet lui-même, qui la constitue; et l'usage de cet objet; comme,

pour l'avare, sa fin sera soit l'argent lui-même, soit la possession de cet argent. A ce titre, la fin dernière de l'homme peut se dire, ou Dieu Lui-même, qui est le souverain Bien purement et simplement; ou la fruition de Dieu, qui implique une certaine délectation en cette fin dernière. Et, pour autant, une certaine délectation de l'homme peut être dite ce qu'il y a de meilleur parmi les biens humains ».

Ainsi donc, à entendre ce qu'il y a de meilleur, non pas d'une façon absolue, mais par rapport au bien qui peut convenir à l'homme, il est vrai de dire que ce qu'il y a de meilleur consiste dans une certaine délectation : non pas, comme le fait remarquer saint Thomas, dans son commentaire sur les *Sentences*, liv. IV, dist. 49, q. 3, art. 4, q^ca^ 3, à la fin du corps de l'article et aux deux dernières réponses, que la délectation considérée à part ou en elle-même, indépendamment de l'objet et de la prise de possession de cet objet qui la causent, soit ce qu'il y a de meilleur, même parmi les biens humains, car, à vouloir séparer les deux, par mode d'abstraction, c'est la prise de possession du bien qui l'emporte, étant comme la substance de la béatitude dont la délectation n'est que l'accident propre, ainsi que nous l'avons établi plus haut (q. 4); — mais parce que la délectation fait partie, à titre d'accident propre, et comme qualité qui la couronne et la parachève, de la béatitude elle-même, bien suprême et souverain ou qui est tout ce qu'il y a de meilleur pour l'homme; en telle sorte, que si la prise de possession est meilleure que la délectation, il est cependant quelque chose qui est encore meilleur que cette prise de possession, considérée en elle-même ou toute seule, et c'est précisément cette prise de possession avec la délectation qui l'accompagne ou jointe à cette délectation et perfectionnée par elle; au delà ou au-dessus de laquelle prise de possession ainsi parachevée et couronnée par la délectation qui la suit et qui d'ailleurs ne peut pas ne pas la suivre, il n'est rien, pour l'homme, qui puisse être conçu comme meilleur.

Et parce qu'ici nous sommes au terme dernier, ne supposant plus la différence entre ce qui prépare et ce qui vient après, ou entre la voie du mérite et le terme de la récompense, dans laquelle voie du mérite le bien d'ordre physique peut être distinct

du bien d'ordre moral, et même, parfois, être opposé à ce bien, tandis que dans le terme qu'est la récompense, toute possibilité de mal moral se trouve nécessairement exclue, ainsi que nous l'avons montré plus haut (q. 4, art. 4; q. 5, art. 4), il s'ensuit que la délectation dont nous parlons doit être nécessairement tout ce qu'il y a de meilleur pour l'homme, au sens pur et simple, constituant tout ensemble sa perfection dernière et souveraine dans l'ordre moral aussi bien que dans l'ordre physique (cf. ce que nous avons dit plus haut, à propos des controverses scotistes relatives à l'essence de la béatitude [q. 3, art. 4]).

Par où l'on voit que le point de doctrine établi ici par saint Thomas et fixé par lui en si vive lumière est un de ces sommets où se retrouvent et où s'unissent les vérités les plus sublimes. Ici, en effet, nous voyons s'unir et se confondre tout ce qui est le plus de nature à émouvoir le cœur de l'homme : le plaisir, le bonheur et le bien moral. Il est un point de l'évolution humaine, où ces trois choses-là ne font qu'un. Et cela nous montre la part de vérité qu'il peut y avoir dans cette pente presque irrésistible qui pousse les hommes à chercher le plaisir. Nous y voyons aussi pourquoi, dans le monde, l'idée de bonheur est si universellement attachée à l'idée de plaisir, surtout à la pensée ou au désir des plaisirs les plus véhéments et qui sont le plus sentis. Mais en même temps cela nous explique les amertumes et les déceptions attachées à ce prétendu bonheur. Un tel bonheur, identifié à de tels plaisirs, n'étant pas le bien moral, le bien moral peut s'en trouver absent ou même s'y trouver opposé; et, alors, non seulement ce n'est plus le bonheur parfait ou ce qu'il y a de meilleur pour l'homme, mais c'est exactement son contraire, puisque c'est l'acheminement à la misère suprême. Il n'en va pas de même pour le plaisir que nous avons dit être ce qu'il y a de meilleur pour l'homme. Ce plaisir étant comme la fleur terminale du bien suprême de l'homme, il n'est plus compatible avec aucune sorte de mal. L'homme peut ici s'abreuver au torrent des plus ineffables délices. Rien ne s'opposera plus, en lui ou hors de lui, à l'ivresse de son bonheur. Elle sera le couronnement de toutes les beautés, de toutes les harmonies, de toutes les perfections; d'autant qu'elle ne connaîtra plus les vicissitudes

inhérentes au changement ou à la durée, participant à l'éternité même de Dieu.

L'*ad primum* répond, en effet, que « toute délectation n'est pas nécessairement attachée au devenir; il est des délectations qui sont le fruit d'opérations parfaites », éloignées de toute succession et de tout mouvement au sens imparfait de ce mot, « ainsi qu'il a été dit. Et donc rien n'empêche qu'il y ait une délectation qui soit tout ce qu'il y a de meilleur, bien que toute délectation ne puisse pas l'être ».

L'*ad tertium* fait une double réponse : l'une, qui explique le principe cité par l'objection; l'autre, qui montre que l'application qu'on en voulait faire au point qui nous occupe ne porte pas. — Quand il est dit que ce qu'il y a de meilleur est ce à quoi l'on ne peut rien ajouter, « il le faut entendre du meilleur au sens pur et simple et dont tout ce qui est bon tire sa bonté. Ce *meilleur* ne saurait être amélioré par une addition quelconque. Tous les autres biens, au contraire, quels qu'ils soient, peuvent être rendus meilleurs par quelque addition de bien ». Il est manifeste que ce qu'il y a de meilleur ainsi entendu n'est autre que Dieu. C'est en ce sens que le bon sire de Joinville disait excellemment à saint Louis : « Dieu est chose si bonne, que meilleure ne peut être ». — Mais l'application que l'objection voulait faire de ce principe ne porte pas en ce qui est du point qui nous occupe. « La délectation, en effet », du moins la délectation dont nous parlons, « n'est pas quelque chose d'étranger à l'opération de la vertu; elle est une propriété qui l'accompagne, ainsi qu'il est dit au premier livre de *l'Éthique* (ch. VIII, n. 13; de st. Th , leç. 13). Cela est vrai, comme nous le voyons par cette citation d'Aristote, même de la délectation qui est ce qu'il y a de meilleur dans l'ordre de la félicité humaine naturelle, constituée. pour Aristote, par l'opération de la vertu, au sens purement moral de ce mot. Combien plus sera-ce vrai de la délectation qui fait partie de la félicité surnaturelle et divine, où la bonté physique de l'opération s'identifie avec sa bonté morale.

L'*ad tertium* répond que « la délectation n'a pas qu'elle soit ce qu'il y a de meilleur, du fait seul qu'elle est délectation, mais du fait qu'elle est » telle délectation, c'est-à-dire « le repos par-

fait dans le bien parfait. Il ne s'ensuit donc pas », comme le voulait l'objection, « que toute délectation soit ce qu'il y a de meilleur, ou même que toute délectation soit bonne. C'est ainsi, également, qu'il est une science qui est ce qu'il y a de plus excellent » dans l'ordre de la connaissance, et c'est la science des choses de Dieu, « mais il ne s'ensuit pas que toute science doive l'être ».

La délectation n'est pas, de soi, chose mauvaise, au point de vue moral. Bien plus, elle est, en un sens, toujours, chose bonne; et c'est quand elle est vraiment elle-même, c'est-à-dire le vrai repos de la partie affective dans la possession légitime du vrai bien. Il y a même une délectation, celle qui sera le repos parfait dans la possession parfaite du bien parfait, qui est, purement et simplement, tout ce qu'il y a de plus excellent pour l'homme. — Mais pouvons-nous aller plus loin; et devons-nous dire que la délectation est la vraie mesure du bien et du mal moral dans l'homme, en telle sorte que la bonté ou la méchanceté de l'homme, au point de vue moral, se mesure à ses délectations? C'est le dernier point qu'il nous reste à considérer et qui va faire l'objet de l'article suivant.

Article IV.

Si la délectation est la mesure ou la règle d'après laquelle on juge du bien et du mal en ce qui est des choses morales?

Trois objections veulent prouver que « la délectation n'est pas la mesure ou la règle du bien et du mal moral ». — La première est que « *toutes choses ont comme mesure ce qui est premier dans leur genre*, ainsi qu'il est dit au dixième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 2; Did., liv. IX, ch. 1, n. 7, 8). Or, la délectation n'est pas ce qu'il y a de premier dans le genre des choses morales; avant elle, en effet, viennent l'amour et le désir. Donc, la délectation n'est pas la règle de la bonté et de la malice dans les choses de la morale ». — La seconde objection dit que « la mesure et la règle doivent être quelque chose qui ne varie

pas; et de là vient que le mouvement qui est le plus uniforme est la mesure et la règle de tous les mouvements, ainsi qu'il est dit au dixième livre des *Métaphysiques* (endroit précité). Or, la délectation est chose qui varie et qui a plusieurs formes, puisqu'il y a des délectations qui sont bonnes et d'autres qui sont mauvaises. Donc, la délectation n'est pas la mesure et la règle en morale ». — La troisième objection remarque qu' « on a un jugement plus certain quand on juge de l'effet par la cause que si on juge de la cause par l'effet. Or, la bonté ou la malice de l'opération est cause de la bonté ou de la malice de la délectation; car *les délectations bonnes sont celles qui suivent des opérations bonnes, et les délectations mauvaises, celles qui suivent des opérations mauvaises*, ainsi qu'il est dit au dixième livre de *l'Éthique* (ch. v, n. 6; de S. Th., leç. 8). Donc, les délectations ne sont pas la règle et la mesure de la bonté et de la malice dans les choses de la morale ».

L'argument *sed contra* est un double texte de saint Augustin et d'Aristote. — « Saint Augustin dit, sur ce mot du psaume VII (v. 10) : *C'est Dieu qui scrute les reins et les cœurs : le but des soins et de la pensée, c'est la délectation à laquelle l'homme s'efforce d'arriver.* — Et Aristote dit, au septième livre de *l'Éthique* (ch. XI, n. 1 ; de S. Th., leç. 11), que *la délectation est la fin principale à laquelle nous prenons garde pour dire d'un tel qu'il est mauvais ou d'un tel qu'il est bon purement et simplement* ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « la bonté ou la malice morale consiste principalement dans la volonté, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 20, art. 1). Or, si la volonté est bonne ou mauvaise, c'est surtout par la fin qu'on le connaît. D'autre part, la fin de la volonté est ce en quoi la volonté se repose. Et puisque le repos de la volonté, comme du reste le repos de tout appétit, dans le bien, est la délectation, il s'ensuit que c'est surtout d'après la délectation de la volonté humaine qu'on juge si l'homme est bon ou mauvais : celui-là, en effet, est bon et vertueux, qui prend plaisir aux œuvres des vertus ; et celui-là est mauvais, qui se complait en des œuvres mauvaises ». Donc, s'il s'agit de la délectation de la volonté, elle est vraiment la règle et

la mesure par excellence qui permet d'apprécier ou de juger la bonté ou la malice morale du sujet en qui elle se trouve. Il n'en serait pas de même, s'il s'agissait des délectations de l'appétit sensible. « Les délectations de l'appétit sensible », en effet, « ne sont pas la règle de la bonté ou de la malice morale; car, par exemple, la nourriture est chose agréable pour tous, selon l'appétit sensible, qu'il s'agisse des bons ou qu'il s'agisse des méchants ». La différence entre les uns et les autres, au point de vue moral, viendra précisément d'une différence de délectation dans la volonté. « La volonté des bons », en effet, « ne se délecte dans ces biens d'ordre sensible » et ne permet à l'appétit sensible de s'y délecter lui-même, dans la mesure où cet appétit lui est soumis, « qu'autant que cela convient à la raison, chose dont la volonté des méchants n'a point cure ». Et c'est donc toujours en raison de la volonté et de sa délectation que la délectation de l'appétit sensible appartient à l'ordre moral. Par conséquent, elle-même n'est pas règle ou mesure dans cet ordre-là; elle est, au contraire, réglée ou mesurée par autre chose. Remarque importante, s'il en fut. Car elle nous rappelle que pour apprécier la bonté ou la malice morale d'un acte quelconque accompli par l'homme, ce n'est pas au plus ou au moins de plaisir sensible qu'il y trouve que nous devrons prendre garde; mais seulement au plus ou au moins de plaisir spirituel. Il se pourra, d'ailleurs, que les deux plaisirs conviennent et s'harmonisent. Plus tard même, quand la nature humaine sera rétablie dans son harmonie parfaite, ils conviendront et s'harmoniseront nécessairement. Mais, sur la terre et durant le temps de l'épreuve, depuis la chute, les deux sortes de plaisirs peuvent aussi être en opposition. Ils ne le sont même que trop souvent. Dans ce cas, le plaisir sensible doit toujours être sacrifié, sous peine de compromettre le bien moral de l'homme; et plus la volonté prendra plaisir à ce sacrifice, plus la bonté morale de l'homme se manifestera. Ce sera à régler ou à subordonner selon l'harmonie de la raison ces diverses sortes de plaisirs que consistera, comme nous le verrons plus tard, le rôle des vertus morales, notamment celui de la tempérance.

L'*ad primum* dit que « l'amour et le désir précèdent la délecta-

tion, dans la voie du devenir; mais la délectation précède selon la raison de fin » : elle précède dans l'ordre d'intention ou de fin, puisque c'est en raison de la délectation qu'on espère trouver en une chose, qu'on aime cette chose et qu'on la désire; ou si c'est en raison du bien, c'est en raison du bien qui doit être possédé, laquelle possession entraîne nécessairement la délectation ou le repos de l'appétit. Donc, dans l'ordre de la fin, c'est la délectation qui précède et qui l'emporte; « et, précisément, quand il s'agit d'action, la fin a raison de principe; et le principe est ce d'où se tire surtout le jugement, comme de la règle ou de la mesure ».

L'*ad secundum* fait remarquer que « toute délectation a ceci de conforme, qu'elle est un repos dans un certain bien; et, à ce titre, elle peut avoir la raison de règle ou de mesure. Celui-là, en effet, sera bon, dont la volonté se repose dans le vrai bien; et celui-là sera mauvais, dont la volonté se repose dans le mal », qui peut être un certain bien physique, mais qui n'est pas le bien approuvé par la raison.

L'*ad tertium* précise le point de doctrine que nous formulions, à l'occasion de l'article précédent, en empruntant un beau texte du Commentaire sur les *Sentences*. « La délectation, dit ici saint Thomas, étant la perfection de l'opération par mode de fin, ainsi qu'il a été marqué plus haut (q. 33, art. 4), l'opération ne peut pas être parfaitement bonne, à moins que ne se trouve aussi la délectation dans le bien; la bonté d'une chose, en effet, dépend de ce qui est sa fin. Et de ce chef, la bonté de la délectation est en quelque sorte cause de la bonté de l'opération ». Il est très vrai que la bonté de la délectation dépend de la bonté de l'opération; mais, quand elle est, elle s'y ajoute; et, en s'y ajoutant, elle donne à la bonté de l'opération un fini qui lui manquerait sans cela. L'opération ne peut être vraiment et complètement bonne, que si l'appétit se repose par mode de délectation dans le bien qui est l'objet de l'opération. Il est donc vrai de dire que le dernier mot de la perfection est dans la délectation; et, pour autant, c'est elle qui est la vraie mesure ou la vraie règle de la bonté et de la malice dans l'ordre moral.

La délectation ou le plaisir et la joie est l'état dernier de tout être en qui se trouve une puissance affective distincte, commandée par un ordre de connaissance existant en lui. C'est le point ultime de l'évolution vitale. Il en est le couronnement, l'achèvement. Après ce terme, le vivant n'a plus rien à chercher, rien à attendre dans la ligne précise qui en dépend et s'y achève. Cet état dernier de la partie affective, qui commande tout ce qui le précède dans le mouvement vital, est causé lui-même par la présence du bien connu et recherché et que maintenant le vivant possède. Selon la nature ou le caractère de ce bien, vrai ou faux, et selon la légitimité de l'acte qui en assure la possession, la délectation elle-même est bonne ou mauvaise. D'autre part, selon que la délectation est elle-même bonne ou mauvaise, tout le reste est bon ou mauvais dans le sujet en qui elle se trouve. Il est toutefois une délectation qui ne peut pas ne pas être bonne ; elle est même le dernier mot de la bonté et de la perfection, au sens pur et simple, dans le sujet en qui elle se trouve. C'est la délectation qui accompagne la possession parfaite du bien parfait. Nous savons par la foi qu'elle sera le partage éternel de tous les élus dans le ciel. — A cet état dernier de la partie affective dans l'ordre du bien soit absolu et véritable purement et simplement, soit relatif et apparent, correspond, par mode d'opposition et de contraire, un autre état de cette même partie affective dans l'ordre du mal. On l'appelle du nom de tristesse. C'est de lui que nous devons nous occuper maintenant.

Après avoir traité de la délectation, « nous devons conséquemment traiter de la douleur et de la tristesse. Et, à ce sujet, nous aurons à considérer : premièrement, la tristesse ou la douleur, en elle-même (q. 35) ; secondement, ses causes (q. 36) ; troisièmement, ses effets (q. 37) ; quatrièmement, ses remèdes (q. 38) ; cinquièmement, sa bonté ou sa malice » (q. 36). — Nous ne devons pas nous étonner de l'ampleur que saint Thomas donne à cette étude de la douleur ou de la tristesse, puisque nous savons déjà que cette passion est l'une des quatre passions principales ; et l'expérience de chaque jour nous apprend la place qu'elle occupe dans la vie humaine.

Venons tout de suite au premier point. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XXXV.

DE LA DOULEUR OU DE LA TRISTESSE EN ELLE-MÊME.

Cette question comprend huit articles :

1° Si la douleur est une passion de l'âme?
2° Si la tristesse est la même chose que la douleur?
3° Si la tristesse ou la douleur est contraire à la délectation?
4° Si toute tristesse est contraire à toute délectation?
5° Si pour la délectation de la contemplation, il est quelque tristesse qui soit contraire?
6° Si l'on doit fuir la tristesse plus que rechercher la délectation?
7° Si la douleur extérieure est plus grande que la douleur intérieure?
8° Des espèces de la tristesse.

De ces huit articles, les sept premiers traitent de la douleur ou de la tristesse en elle-même ou quant à sa raison propre; le huitième, traite de ses diverses espèces. — En elle-même, ou quant à sa raison propre, elle est considérée d'abord quant à sa nature (art. 1-6); puis, quant à son degré (art. 7). — Quant à sa nature, premièrement, d'une façon absolue (art. 1-2); secondement, par comparaison à la délectation (art. 3-6). — D'une façon absolue, ce qu'est la douleur (art. 1); et si la douleur est la même chose que la tristesse (art. 2).

D'abord, ce qu'est la douleur.

Article Premier.

Si la douleur est une passion de l'âme?

Trois objections veulent prouver que « la douleur n'est pas une passion de l'âme ». — La première dit qu' « aucune passion de l'âme n'est dans le corps. Or, la douleur peut être dans le

corps. Saint Augustin dit, en effet, au livre *de la vraie Religion* (ch. XII), que *la douleur qui est celle du corps est la corruption soudaine du bon état d'une partie que l'âme en la gérant mal a laissé se corrompre.* Donc, la douleur n'est pas une passion de l'âme ». — La seconde objection rappelle que « toute passion de l'âme appartient à la faculté appétitive. Or, la douleur n'appartient pas à la faculté appétitive, mais plutôt à la faculté perceptive. Saint Augustin dit, en effet, au livre *de la nature du Bien* (ch. XX), que *ce qui produit la douleur dans le corps, c'est la résistance du sens à un corps plus puissant.* Donc, la douleur n'est pas une passion de l'âme ». — La troisième objection rappelle, de son côté, que « toute passion de l'âme appartient à l'appétit animal », c'est-à-dire à l'appétit qui suit une connaissance dans le sujet où il se trouve, par opposition à l'appétit naturel qui suit une connaissance existant au dehors, dans l'Auteur de la nature. « Or, la douleur n'appartient pas à l'appétit animal, mais plutôt à l'appétit naturel. Saint Augustin dit, en effet, au huitième livre du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. XIV) : *S'il n'était pas demeuré quelque bien dans la nature, nous n'éprouverions aucune douleur du bien perdu à titre de peine.* Donc, la douleur n'est pas une passion de l'âme ».

L'argument *sed contra* en appelle encore à « saint Augustin », qui, « au livre XIV *de la Cité de Dieu* (ch. VIII), met la douleur parmi les passions de l'âme, citant ce vers de Virgile (*Énéide*, liv. VI, v. 733) : *De là vient qu'ils craignent, qu'ils désirent, qu'ils se réjouissent, qu'ils sont dans la douleur* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond en s'appuyant sur la doctrine qui a été exposée au sujet de la délectation. « De même, dit-il, que pour la délectation, deux choses sont requises, savoir la possession du bien et la perception de cette possession ; de même aussi, pour la douleur, deux choses sont requises : la conjonction d'un certain mal (qui est dit être un mal, parce qu'il prive d'un certain bien », et donc la conjonction du mal n'est pas autre chose que la privation d'un bien) « et la perception de cette conjonction. Or, il n'est rien de ce qui est conjoint à un être qui puisse causer la délectation ou la douleur, s'il n'a, par rapport à l'être auquel il est uni, la raison de bien ou la

raison de mal. Par où l'on voit que c'est sous sa raison de bien ou sous sa raison de mal qu'une chose peut être objet de délectation ou de douleur. D'autre part, le bien et le mal, en tant que tels, sont objet de l'appétit. Et donc il est manifeste que la délectation et la douleur appartiennent à l'appétit ». Toutefois, ce n'est pas à n'importe quel appétit qu'elles appartiennent; c'est à l'appétit animal. Et, en effet, « tout mouvement de l'appétit ou toute inclination qui suit une perception » ou une connaissance qui existe dans le sujet, « appartient à l'appétit intellectif ou à l'appétit sensible; car l'inclination de l'appétit naturel ne suit pas une connaissance existant dans le sujet, mais une connaissance existant en un autre, ainsi qu'il a été dit dans la Première Partie (q. 103, art. 1, 3). Puis donc que la délectation et la douleur présupposent dans le sujet lui-même la sensation ou une perception quelconque, il est manifeste que la douleur, comme la délectation, est dans l'appétit intellectif ou dans l'appétit sensible. Et puisque tout mouvement de l'appétit sensible, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 22, art. 1, 3), est appelé passion, surtout quand ce mouvement tend à ce qui est défectueux, il suit de là que la douleur, pour autant qu'elle est dans l'appétit sensible, est au sens le plus strict une passion de l'âme, comme tout ce qui moleste le corps est appelé proprement une passion ou un pâtir du corps. Et voilà pourquoi saint Augustin, au livre XIV de *la Cité de Dieu* (ch. VII, VIII), appelle spécialement la douleur du nom de *maladie* ». La douleur n'est donc pas, en tant que douleur ou en tant qu'affection intime du sujet qui l'éprouve, quelque chose qui existe dans le corps ou dans ses organes en tant que tels; c'est quelque chose qui existe dans l'âme, dans la partie affective de l'âme; et il se pourra, sans doute, que cette partie affective soit elle-même liée à un organe, comme il arrive pour l'appétit sensible; mais, même alors, la douleur sera, formellement, quelque chose de psychique et non quelque chose de simplement physiologique. Il importe de remarquer ce point de doctrine; car on serait très porté à confondre le côté propre et formel de la douleur avec la lésion organique qui en est seulement une des causes.

L'*ad primum* formule expressément le point de doctrine dont

nous venons de signaler l'importance. « On parle de douleur à propos du corps, explique saint Thomas, parce que la cause de la douleur est dans le corps; lorsque, par exemple, nous souffrons l'action d'un agent qui nuit au corps. Mais le mouvement de la douleur est toujours dans l'âme; car *le corps ne peut éprouver de douleur que parce que l'âme l'éprouve*, ainsi que le dit saint Augustin » (sur le psaume LXXXVII, v. 4). — Il n'y a donc pas à confondre la lésion de l'organe, ni même la sensation de cette lésion, avec le sentiment ou la passion de la douleur : ni la passion, au sens formel et psychique du mot, ni même la passion au sens de trouble organique accompagnant la passion au sens psychique, n'est cela; la lésion de l'organe et la sensation de cette lésion *précèdent* la passion comme la cause précède l'effet : la passion psychique est un effet de la lésion de l'organe et de la sensation de cette lésion; et la passion physiologique est un effet de la passion psychique.

L'*ad secundum* précise à son tour ce que nous venons de dire de la sensation, comme l'*ad primum* précisait ce que nous avions dit de la lésion de l'organe. « On parle de douleur à propos du sens, non qu'elle soit l'acte de la faculté sensitive; mais parce que l'acte du sens est requis pour la douleur corporelle, comme il est requis pour la délectation » : si le sens ne percevait pas la lésion ou le froissement de l'organe, l'appétit sensible n'éprouverait jamais la passion, au sens psychique, de la douleur; mais cette passion, au sens psychique, n'est pas subjectée dans la faculté de perception sensible, pas plus qu'elle n'est subjectée dans le corps : elle existe dans la seule faculté appétitive sensible.

L'*ad tertium* explique le mot de saint Augustin dont voulait abuser l'objection. « La douleur du bien perdu démontre la bonté de la nature, non que la douleur soit l'acte de l'appétit naturel; mais parce que la nature se porte à certaines choses comme à un bien, lesquelles si on sent qu'elles manquent, il s'ensuit, dans l'appétit sensible, la passion de douleur ».

La douleur, au sens de déplaisir ou de peine existant dans un sujet doué de connaissance, est un mouvement ou un acte de la faculté appétitive distincte mais inséparable de la faculté de con-

naître. Ce mouvement ou cet acte de la faculté appétitive présuppose l'acte de la faculté de connaître, mais il n'est pas de même genre, étant essentiellement, lui-même, un acte de la faculté appétitive. A plus forte raison est-il essentiellement distinct de tout acte purement physico-chimique affectant le corps en tant que tel, pour tant d'ailleurs que ces sortes d'actes puissent influer, à titre de causes, sur le mouvement ou l'acte de la douleur existant parfois dans l'appétit sensible. — Nous venons de déterminer, d'une façon précise, ce qu'est la douleur et ce qu'est la passion de la douleur, surtout au regard de l'affection corporelle ou de la sensation de cette affection. Mais cette passion de la douleur, et, plus généralement, la douleur, dans quel rapport se trouvent-elles avec la tristesse? La douleur et la tristesse sont-elles une même chose, ou devons-nous les distinguer.

C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit?

Article II.

Si la tristesse est la même chose que la douleur?

Trois objections veulent prouver que « la tristesse n'est pas la douleur ». — La première cite « saint Augustin », qui, « au livre XIV de *la Cité de Dieu* (ch. VII), dit que *la douleur s'entend des corps*. Or, la tristesse s'entend plutôt de l'âme. Donc, la tristesse n'est pas la douleur ». — La seconde objection observe que « la douleur ne porte que sur le mal présent. La tristesse, au contraire, peut avoir pour objet ce qui est passé et ce qui est à venir; comme la pénitence, qui est la tristesse du passé; et l'anxiété, qui est la tristesse de l'avenir. Donc, la tristesse diffère complètement de la douleur ». — La troisième objection est que « la douleur ne semble être attachée qu'au sens du toucher; tandis que la tristesse peut provenir de tous nos sens. Donc, la tristesse n'est pas la douleur, mais elle s'étend à plus d'objets ».

L'argument *sed contra* en appelle à « l'apôtre » saint Paul, qui « dit, dans son épître *aux Romains*, ch. IX (v. 2) : *J'éprouve*

une grande tristesse et j'ai au cœur une douleur incessante, prenant la tristesse et la douleur pour une même chose ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la délectation et la douleur peuvent être causées par une double perception : l'une, qui est la perception du sens extérieur; l'autre, qui est la perception intérieure, soit celle de l'intelligence, soit celle de l'imagination. La perception intérieure s'étend à plus d'objets que la perception extérieure; car tout ce qui tombe sous la perception extérieure rentre dans la perception intérieure, mais non inversement. Or, il n'y a que la délectation causée par la perception intérieure, qui soit appelée du nom de joie, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 31, art. 3). Pareillement, il n'y aura à être appelée du nom de tristesse que la seule douleur causée par la perception extérieure. Et de même que la délectation causée par la perception extérieure est appelée délectation mais n'est pas appelée joie; de même, la douleur qui est causée par la perception extérieure sera appelée douleur mais non tristesse. D'où il suit que la tristesse est une espèce de douleur, comme la joie est une espèce de délectation ». — Il en est de la douleur et de la tristesse comme du plaisir et de la joie. Le plaisir est un terme plus général que la joie : il s'applique soit aux plaisirs de l'âme, soit aux plaisirs du corps; tandis que la joie ne s'applique qu'aux plaisirs de l'âme. De même pour la douleur et la tristesse. La tristesse ne se dit que des douleurs de l'âme. La douleur, au contraire, se dit aussi des douleurs du corps.

L'*ad primum* dit que « saint Augustin parle en cet endroit conformément à l'acception du mot. Le mot *douleur,* en effet, est plus usité au sujet des douleurs corporelles, plus connues, qu'au sujet des douleurs spirituelles ».

L'*ad secundum* répond que « le sens extérieur ne perçoit que ce qui est présent; la faculté intérieure, au contraire, peut percevoir le présent, le passé et le futur. Et de là vient que la tristesse peut porter sur le présent, le passé et le futur; tandis que la douleur corporelle, qui a pour cause la perception du sens extérieur, ne porte jamais que sur une chose présente » : il n'y a de douleur corporelle que si les sens extérieurs sont actuellement affectés par quelque objet déplaisant ou nuisible, à moins

que cette douleur ne soit un effet de la passion intérieure trop véhémente; la tristesse, au contraire, peut exister en l'absence de tout objet extérieur actuellement nuisible ou déplaisant.

L'*ad tertium* fait observer que « l'objet du sens du toucher peut être cause de douleur, non pas seulement en tant qu'il ne répond pas à la proportion qu'est la faculté de connaître, mais parce qu'il est contraire à la nature »; c'est-à-dire à la constitution physico-chimique du sujet, dans son être même de substance, ainsi que nous l'avons expliqué plus haut, question 31, article 6. « L'objet des autres sens, au contraire, peut n'être point proportionné à la vertu de connaître, mais il n'est pas contraire à la nature, sauf pour autant qu'il est ordonné au sens du toucher. Et de là vient que, seul, l'homme, dont le propre est de posséder, parmi tous les animaux, la connaissance parfaite, se délecte dans l'objet propre aux autres sens, selon que cet objet est pris en lui-même; alors que les autres animaux ne se délectent dans ces objets qu'autant qu'ils se réfèrent à l'objet du sens du toucher. Lors donc que nous parlerons de l'objet des autres sens, nous ne dirons point qu'ils sont cause de douleur, à prendre la douleur selon qu'elle est contraire à la délectation naturelle » ou causée par l'émotion physico-chimique intéressant la nature ou la substance même du sujet; « nous dirons seulement qu'ils sont cause de tristesse, la tristesse s'opposant à la joie qui suit la perception d'ordre psychique. Il suit de là que si la douleur se prend pour la douleur corporelle, ce qui est son acception la plus usuelle, la douleur se divisera avec la tristesse, comme choses opposées entre elles, selon la distinction de la perception intérieure et de la perception extérieure; bien que, du côté des objets, la tristesse s'étende à plus de choses que la douleur corporelle. Mais si la douleur se prend, d'une façon générale », pour l'affection de la partie appétitive causée par la présence d'un certain mal perçu comme tel, « dans ce cas, la douleur a la raison de genre par rapport à la tristesse, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

Il existe une différence entre la douleur et la tristesse, bien qu'en un sens elles soient une même chose. Cette différence est

la même qui existe entre le plaisir et la joie. Le plaisir et la joie s'identifient en ce que tous deux sont un mouvement de l'appétit se reposant dans la possession consciente d'un certain bien; ils diffèrent en ce que le plaisir s'applique indistinctement au mouvement de l'appétit causé par la connaissance des sens extérieurs, surtout du sens du toucher, et au mouvement de l'appétit causé par la connaissance des facultés intérieures, tandis que la joie ne s'applique qu'à ce dernier mouvement. De même, pour la tristesse et la douleur. Elles sont toutes deux un même mouvement de l'appétit souffrant de la présence consciente d'un certain mal. Mais tandis que la douleur désigne ce mouvement ou cet acte de l'appétit, qu'il soit causé par la connaissance due aux sens extérieurs, notamment le toucher, ou par la connaissance due aux facultés intérieures, la tristesse ne désigne que le mouvement ou l'acte de l'appétit causé par la connaissance due aux facultés intérieures. Quelquefois, cependant, la douleur désigne plus spécialement la souffrance due à la présence d'un agent corporel nuisible qui affecte le corps et dont l'action est perçue par le sens du toucher; comme aussi le plaisir désigne le bien-être dû à la présence d'un agent corporel agréable qui affecte le corps et dont l'action est perçue par le sens du toucher. La douleur ou le plaisir ainsi entendus se distinguent de la tristesse et de la joie comme des espèces opposées, en raison de la perception extérieure et de la perception intérieure; toutefois, même alors, ce qui est objet de douleur ou de plaisir peut être objet de tristesse ou de joie, mais non inversement : c'est qu'en effet, le sens intérieur peut percevoir la perception du sens extérieur, tandis que l'inverse n'est pas vrai. Cette acception du mot douleur et du mot plaisir, est l'acception la plus usuelle, dans le langage courant, parce qu'elle touche à ce qui intéresse le plus directement et le plus essentiellement notre être substantiel physique. Faut-il l'entendre, même alors, en ce sens que la douleur et le plaisir existeraient formellement, en tant que tels, dans l'organe extérieur du sens du toucher et non dans l'appétit sensible? Saint Thomas l'affirmait dans son commentaire sur les *Sentences*, liv. III, dist. 15, q. 2, art. 3, q^la^ 1 et 2; et aussi, semble-t-il, dans les questions disputées, de *la Vérité*, q. 26,

art. 3, *ad 9um*. Ici, dans les deux articles que nous venons de lire, et notamment dans la raison foncière de l'article premier, il semble bien réserver exclusivement à la faculté appétitive ce qu'il y a de formel même dans la douleur et le plaisir au sens que nous venons de dire. La douleur et le plaisir appartiennent toujours essentiellement à la faculté appétitive dont ils désignent un acte déterminé causé par la présence consciente d'un bien ou d'un mal; seulement, tantôt ils sont pris comme espèces particulières s'opposant à ces autres espèces que sont la tristesse et la joie, tantôt au contraire comme genre par rapport à la tristesse et à la joie. — Après avoir considéré la tristesse ou la douleur en elle-même d'une façon absolue, nous devons maintenant la considérer dans ses rapports avec la délectation. Il s'agit ici de la contrariété qui peut exister entre la douleur et le plaisir ou la délectation. Et d'abord, de cette contrariété en général (art. 3); puis, de cette contrariété en particulier, ou par rapport aux diverses douleurs et aux diverses délectations prises dans le détail (art. 4); plus spécialement encore, de la possibilité de contrariété pour une délectation d'un ordre très déterminé, qui est la délectation de la contemplation (art. 5); enfin, du mode divers d'agir sur nous de la délectation et de la douleur, en raison de leur contrariété (art. 6). — D'abord, de la contrariété de la délectation et de la douleur en général. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si la tristesse ou la douleur est contraire à la délectation?

Trois objections veulent prouver que « la douleur n'est pas contraire au plaisir ». — La première dit qu' « un contraire ne peut pas être cause de son contraire. Or, la tristesse peut être cause de la délectation. Il est dit, en effet, en saint Matthieu, chapitre v (v. 5) : *Heureux ceux qui pleurent, parce qu'ils seront consolés*. Donc, la tristesse et la délectation ne sont pas contraires ». — Le seconde objection remarque qu' « un contraire ne donne pas son nom à l'autre contraire. Or, il est des cas où la

douleur elle-même ou la tristesse est appelée chose délectable; c'est ainsi que saint Augustin dit, au livre III de ses *Confessions* (ch. II), que la douleur dans les spectacles délecte; et, au livre IV des *Confessions* (ch. V), que *les pleurs sont chose amère, et cependant quelquefois ils délectent.* Donc, la douleur n'est pas contraire à la délectation ». — La troisième objection dit que « l'un des contraires n'est pas la matière de l'autre; car les contraires ne peuvent pas coexister ensemble. Or, la douleur peut être matière de la délectation. Saint Augustin dit, en effet, au livre de *la Pénitence* (ch. XIII; ce livre n'est pas de S. Augustin) : *Que le pénitent soit toujours dans la douleur: et qu'il se réjouisse de sa douleur.* Et Aristote dit, au neuvième livre de *l'Éthique* (ch. IV, n. 10; de S. Th., leç. 4), qu'en sens inverse le méchant s'attriste de ce qu'il a été dans la joie. Donc, la délectation et la douleur ne sont pas contraires ».

L'argument *sed contra* est un beau texte de « saint Augustin », qui « dit, au livre XIV de *la Cité de Dieu* (ch. VI), que *l'allégresse est la volonté qui consent à ce que nous voulons; la tristesse au contraire est la volonté qui répugne à ce que nous ne voulons pas.* Or, consentir et répugner sont choses contraires. Donc, l'allégresse et la tristesse sont chose contraire ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « d'après Aristote, au dixième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 5; Did., liv. IX, ch. IV, n. 5), la contrariété est une différence dans la forme. Or, la forme ou l'espèce de la passion et du mouvement se tire de l'objet ou du terme. Puis donc que les objets de la délectation et de la tristesse ou de la douleur, sont contraires, savoir le bien présent et le mal présent, il s'ensuit que la délectation et la douleur sont contraires ».

L'*ad primum* répond que « rien n'empêche qu'un contraire soit cause de l'autre contraire accidentellement. Et c'est de cette manière que la tristesse peut être cause de la délectation. D'abord, en tant que celui qui est triste de l'absence d'une certaine chose ou de la présence de ce qui lui est contraire, cherche avec plus d'ardeur ce en quoi il pourra se complaire ; c'est ainsi que celui qui a soif cherche avec plus d'ardeur la délectation de la boisson comme remède contre la tristesse qu'il

éprouve. Ensuite, selon que mû par le grand désir d'une certaine délectation, tel sujet ne refuse pas de subir des tristesses pour parvenir à cette délectation. C'est de l'une et de l'autre de ces deux manières que le deuil de la vie présente conduit à la consolation de la vie future. Par cela seul, en effet, que l'homme s'afflige de ses péchés ou du retard de la gloire, il mérite la consolation éternelle. Pareillement, il la mérite aussi, du fait que, pour y atteindre, il ne se refuse pas à supporter les fatigues et les tribulations ».

L'*ad secundum* dit que « la douleur elle-même peut être chose délectable accidentellement : en tant qu'elle provoque l'admiration ou l'étonnement, comme dans les spectacles ; ou en tant qu'elle rappelle le souvenir de la chose aimée, et qu'elle rend plus sensible l'amour de ce qui nous afflige par son absence : et parce que l'amour est chose délectable ; de là vient que la douleur et tout ce qui est une suite de l'amour, pour autant qu'on y prend conscience de l'amour, sont chose délectable ; de là vient aussi que les douleurs dans les spectacles peuvent être cause de délectation, pour autant qu'elles nous font prendre conscience de l'amour que nous avons pour les personnes représentées dans ces spectacles » : l'observation, aussi juste qu'elle est fine, rend bien compte de l'attrait qu'on éprouve à jouir des spectacles même les plus douloureux tels que ceux de la tragédie : à côté du désir de voir la suite et la fin, il y a aussi l'intérêt qu'on porte aux personnages représentés, auxquels on s'identifie en quelque sorte par l'amour.

L'*ad tertium* fait observer que « la volonté et la raison se replient sur leurs actes, en tant que les actes eux-mêmes de la raison et de la volonté sont pris sous la raison de bien ou de mal. Et de cette sorte, la tristesse peut être matière de délectation, ou inversement, non de soi mais d'une façon accidentelle, en tant que soit l'une soit l'autre est prise sous la raison de bien ou sous la raison de mal ».

A considérer la tristesse ou la douleur et la délectation ou le plaisir en elles-mêmes ou d'une façon générale et sous leur raison formelle de tristesse ou de délectation, elles s'opposent entre

elles comme choses contraires, l'une étant spécifiée par le bien présent, et l'autre par le mal présent. — Mais jusqu'où va cette contrariété ? Faut-il l'entendre d'une manière absolue, en telle sorte que toute tristesse serait contraire à toute délectation ? Y a-t-il de soi incompossibilité radicale entre toute tristesse et toute délectation ; ou, au contraire, peut-il y avoir soit indifférence, soit même une certaine affinité entre telles tristesses et telles délectations ? C'est ce que nous devons maintenant considérer ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si toute tristesse est contraire à toute délectation ?

Trois objections veulent prouver que « toute tristesse est contraire à toute délectation ». — La première arguë de ce que « la tristesse et la délectation sont des espèces contraires parmi les passions de l'âme, comme le blanc et le noir sont des espèces contraires parmi les couleurs. Or, le blanc et le noir s'opposent entre eux universellement et partout. Donc, il en est de même de la délectation et de la tristesse ». — La seconde objection remarque qu' « on fait les remèdes avec des choses contraires au mal. Or, toute délectation est un remède contre n'importe quelle tristesse, ainsi qu'on le voit par Aristote au septième livre de *l'Éthique* (ch. XIV, n. 6; de S. Th., leç. 14). Donc, toute délectation est contraire à toute tristesse ». — La troisième objection observe qu' « on appelle contraires les choses qui s'empêchent l'une l'autre. Or, toute tristesse empêche toute délectation, comme on le voit par ce qui est dit au dixième livre de *l'Éthique* (ch. V, n. 5; de S. Th., leç. 7). Donc, toute tristesse est contraire à toute délectation ».

L'argument *sed contra* fait observer que « les contraires n'ont pas la même cause. Or, un même habitus est cause que l'homme se réjouit d'une chose et s'attriste de son contraire ; c'est ainsi que la charité fait qu'*on se réjouit avec ceux qui sont dans la joie* et qu'*on pleure avec ceux qui pleurent*, selon qu'il est dit

dans l'Épître *aux Romains*, ch. XII (v. 15). Donc, toute tristesse n'est pas contraire à toute délectation ».

Au corps de l'article, saint Thomas part du même principe qu'il invoquait au début de l'article précédent. « Ainsi qu'il est dit au dixième livre *des Métaphysiques* (de S. Th., leç. 5; Did., liv. IX, ch. IV, n. 1, 5), la contrariété est une différence dans la forme. Or, la forme est générale; et elle est spéciale » : ainsi de la forme animal, et de la forme homme. « Il s'ensuit que des choses pourront être contraires dans la forme générique, comme la vertu et le vice; ou dans la forme spécifique, comme la justice et l'injustice. — Seulement, ajoute saint Thomas, il faut remarquer que certaines choses sont spécifiées par des formes absolues, telles les substances et les qualités; et d'autres, par comparaison à quelque chose qui est extérieur : c'est ainsi que les passions et tout mouvement reçoivent leur espèce de leur objet ou de leur terme. — Si donc, il s'agit de choses dont les espèces se prennent en raison de formes absolues », elles seront toujours contraires au point de vue générique et parfois aussi au point de vue spécifique; mais « il pourra arriver que certaines espèces qui sont contraires, du point de vue générique, ne soient pas contraires du point de vue spécifique; toutefois, il n'arrivera jamais qu'elles aient entre elles quelque affinité ou quelque rapport de convenance. L'intempérance, par exemple, et la justice, qui appartiennent à des genres contraires, savoir la vertu et le vice, ne sont pourtant pas contraires entre elles selon la raison propre de leur espèce », comme le sont la justice et l'injustice; « toutefois, elles n'ont entre elles aucune affinité ou aucune convenance. — Au contraire, dans les choses dont l'espèce se tire en raison d'un rapport à quelque chose d'extrinsèque, il arrive que les espèces de genres contraires, non seulement ne soient pas contraires entre elles, mais encore qu'elles aient entre elles une certaine convenance et une certaine affinité. C'est que, s'il s'agit de choses contraires, se référer à ces choses d'une même manière amène un rapport de contrariété, comme le fait de tendre au blanc et de tendre au noir; mais s'y référer d'une manière contraire, amène un rapport de similitude : ainsi pour le fait de s'éloigner du blanc et de s'approcher du noir. Et cela

se manifeste surtout dans la contradiction, qui est le principe de l'opposition; car l'opposition consiste dans l'affirmation et la négation de la même chose, comme *blanc* et *non blanc* : or, si l'on affirme l'une des deux choses opposées, et qu'on nie l'autre, on obtient la similitude et la convenance, comme si l'on dit *noir* et *non blanc* ».

Ces explications une fois données, saint Thomas vient au point qui nous occupe. « La tristesse, dit-il, et la délectation, parce qu'elles sont des passions » ou des mouvements de l'appétit sensible, « sont spécifiées par leurs objets. Au point de vue générique, elles sont contraires; car l'une dit recherche; et l'autre, fuite, *ce qui, dans l'appétit, équivaut à l'affirmation et à la négation dans la raison*, comme il est dit au sixième livre de *l'Éthique* (ch. II, n. 2; de S. Th., leç. 2). De là vient que la tristesse et la délectation qui portent sur un même objet s'opposent entre elles au point de vue spécifique. La tristesse, au contraire, et la délectation qui portent sur des objets divers, quand ces objets divers ne sont pas opposés entre eux mais sont disparates, sont elles-mêmes sans opposition réciproque, au point de vue spécifique, mais sont aussi disparates; telles, par exemple, la tristesse causée par la mort d'un ami, et la délectation de la contemplation. Que si les objets divers sur lesquels elles portent sont contraires, dans ce cas la délectation et la tristesse, non seulement ne sont pas contraires au point de vue spécifique, mais même elles ont entre elles convenance et affinité : telles la joie du bien et la tristesse du mal ».

Nous voyons, par cette analyse si fine de notre saint Docteur, pourquoi certaines tristesses et certaines délectations, bien loin de s'opposer et de s'exclure, s'appellent au contraire l'une l'autre, et, en certains cas, ne sauraient être séparées sans se détruire.

L'*ad primum* répond que « le blanc et le noir ne tirent pas leur espèce d'un rapport à quelque chose d'extérieur, comme la délectation et la tristesse. Aussi bien la raison n'est-elle pas la même de part et d'autre ».

L'*ad secundum* fait observer que « le genre se tire de la matière, comme on le voit au huitième livre des *Métaphysiques* (de

S. Th., leç. 2; Did., liv. VII, ch. II, n. 6). D'autre part, quand il s'agit d'accidents, le sujet tient lieu de matière. Puis donc que la délectation et la tristesse sont contraires, au point de vue générique, ainsi qu'il a été dit, il s'ensuit que toute tristesse implique dans le sujet où elle se trouve une disposition contraire à la disposition qui est celle de n'importe quelle délectation; car, en toute délectation, l'appétit est dans un rapport d'acceptation eu égard à ce qu'il a, et, en toute tristesse, il est dans un rapport de refus. C'est pour cela que, du côté du sujet, toute délectation est un remède contre n'importe quelle tristesse, et toute tristesse est un obstacle par rapport à toute délectation, surtout quand la délectation est contraire à la tristesse, même au point de vue spécifique », si elles portent sur un même objet; car, si elles portaient sur des objets divers et qui soient contraires, la tristesse et la délectation, à les prendre selon leur raison spécifique, et non plus du côté du genre ou du sujet, s'appelleraient l'une l'autre, bien loin de s'exclure, ainsi qu'il a été dit.

« Par où se trouve résolue aussi *la troisième objection.* — L'on pourrait dire aussi, pour répondre à cette troisième objection, que la tristesse et la délectation s'opposent toujours, quant à l'effet qu'elles produisent; bien que, du point de vue spécifique, elles ne soient pas toujours contraires », ainsi qu'il a été dit. « C'est qu'en effet la délectation est toujours pour la nature de l'animal un certain réconfort, tandis que la tristesse est chose qui lui pèse »; l'effet de la tristesse, surtout si la tristesse est grande, sera, au point de vue passionnel, de serrer le cœur et d'en modifier l'action d'une façon nuisible au bien-être corporel du sujet; dans la délectation, au contraire, surtout si elle est normale et en harmonie avec l'être même du sujet, le cœur se dilate et agit dans le sens le plus favorable à la conservation et au perfectionnement de cet être.

Prises en elles-mêmes et en général ou selon leur raison générique de délectation et de tristesse, la tristesse et la délectation s'opposent entre elles de façon irréductible; elles sont la négation l'une de l'autre. Mais précisément parce qu'elles sont ainsi la négation l'une de l'autre, il se pourra que prises dans le dé-

tail de leurs espèces, constituées telles par des objets divers et contraires entre eux, telle tristesse, du seul fait qu'elle existe, amène telle délectation dont l'objet est contraire au sien : la joie du bien ne saurait exister, sans entraîner avec elle, dans un sujet où il y a place pour la tristesse, la tristesse du mal. — Une nouvelle question se pose ici maintenant : peut-il y avoir quelque délectation qui n'ait aucune tristesse s'opposant à elle; et, pour préciser cette délectation, devons-nous dire qu'à la délectation de la contemplation aucune tristesse ne saurait jamais s'opposer : la délectation de la contemplation ou le plaisir de la vue est-il chose pure de toute tristesse même possible?

C'est ce que nous allons considérer à l'article qui suit.

Article V.

Si la délectation de la contemplation a quelque tristesse qui lui soit contraire?

Cinq objections veulent prouver que « la délectation de la contemplation a quelque tristesse qui lui est contraire ». — La première arguë du mot de « l'Apôtre », qui « dit dans la seconde épître *aux Corinthiens*, ch. VII (v. 10) : *La tristesse qui est selon Dieu produit un repentir salutaire qu'on ne regrette jamais.* Or, porter son regard sur Dieu est le propre de la raison supérieure qui vaque à la contemplation, d'après saint Augustin, au douzième livre de *la Trinité* (ch. III, IV). Donc, la tristesse s'oppose à la délectation de la contemplation ». — La seconde objection dit que « les contraires ont des effets contraires. Si donc l'un des contraires contemplé est cause de délectation, l'autre sera cause de tristesse. Et, par suite, la délectation de la contemplation aura une tristesse qui lui sera contraire ». — La troisième objection observe que « si l'objet de la délectation est le bien, celui de la tristesse est le mal. Or, la délectation peut avoir la raison de mal. Aristote dit, en effet, au douzième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. II ; Did., liv. XI, ch. IX, n. 3), qu'*il y a certaines choses auxquelles il n'est pas bon de penser.* Donc la délectation de la contemplation peut avoir une tristesse

contraire ». — La quatrième objection rappelle que « toute opération, si elle n'est pas empêchée, est cause de délectation »; d'où il suit que toute opération empêchée sera cause de tristesse. « Or, c'est de multiple façon que l'opération de la contemplation peut être empêchée, soit pour ne pas être du tout, soit pour être avec difficulté. Donc, il peut y avoir, dans la contemplation, à côté de la délectation, une tristesse qui lui sera contraire ». — La cinquième objection remarque que « l'affliction de la chair est une cause de tristesse. Or, il est dit au livre de l'*Ecclésiaste*, chapitre dernier (v. 12) : *La méditation fréquente est une affliction de la chair*. Donc la contemplation a la tristesse contraire à sa délectation ».

L'argument *sed contra* est le beau texte du livre de « *la Sagesse* », ch. VIII (v. 16) où il est « dit : *Sa conversation*, savoir de la sagesse, *n'a pas d'amertume; sa société n'a pas d'ennui; mais seulement du contentement et de la joie*. Or, la conversation et la société de la sagesse consiste dans la contemplation. Donc, il n'est pas de tristesse qui soit contraire à la délectation de la contemplation ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « la délectation de la contemplation peut s'entendre d'une double manière. D'abord, en ce sens que la contemplation soit cause et non objet de la délectation. Dans ce cas, la délectation ne porte pas sur la contemplation elle-même, mais sur la chose contemplée. Or, il arrive que l'on contemple des choses nuisibles et attristantes aussi bien que des choses bonnes et qui plaisent. D'où il suit que si on entend ainsi la délectation de la contemplation, rien n'empêche que la délectation de la contemplation ait quelque tristesse contraire. — Mais on peut, d'une autre manière, parler de la délectation de la contemplation, parce que la contemplation en est tout ensemble et la cause et l'objet ; comme si quelqu'un se délecte du fait même qu'il contemple. En ce sens, comme le dit saint Grégoire de Nysse (Némésius, *de la Nature de l'homme*, ch. XVIII, ou liv. IV, ch. x), *à la délectation qui est selon la contemplation, il n'y a pas de tristesse contraire*: et Aristote dit la même chose, au premier livre des *Topiques* (ch. XIII, n. 5); et au dixième livre de *l'Éthique* (ch. III, n. 7;

de S. Th., leç. 3). Toutefois, il faut entendre cela, à parler des choses en soi. Et la raison en est que la tristesse, de soi », et à ne considérer que la raison de tristesse, « est contraire à la délectation qui porte sur l'objet contraire ; c'est ainsi qu'à la délectation qui a pour objet la chaleur est contraire la tristesse qui a pour objet le froid » ; il est impossible que la tristesse qui a pour objet le froid, existe quand est présent le chaud, objet de la délectation contraire. « Or, il n'est rien qui soit contraire à l'objet de la contemplation : les raisons des contraires, en effet, selon qu'elles sont perçues, ne sont pas contraires, puisqu'aussi bien un contraire est la raison de percevoir l'autre contraire. Il suit de là que la délectation qui consiste dans le fait de contempler, ne peut pas, à parler de soi, avoir de tristesse contraire » ; il n'y a pas ici d'objet pour terminer un mouvement contraire. « Elle ne peut même pas avoir quelque tristesse annexe, comme les délectations corporelles qui sont un remède contre certaines afflictions, selon que par exemple quelqu'un prend plaisir à boire parce qu'il était sous le coup de la soif, et quand cette soif est étanchée il ne trouve plus aucun plaisir à boire. La délectation de la contemplation, en effet, n'a point pour cause le fait qu'elle contribue à chasser quelque tristesse ; elle est chose délectable par elle-même ; car elle ne consiste pas dans une succession et un devenir, mais dans une opération parfaite, ainsi qu'il a été dit » (q. 31, art. 1).

Donc, à parler de soi, la délectation de la contemplation ne peut pas avoir de tristesse qui lui soit contraire, ni directement, parce que son objet n'a pas de contraire, ni indirectement, parce qu'elle ne consiste pas à repousser quelque chose qui serait pour le sujet où elle se trouve une cause de fatigue ou d'ennui.

« Mais, d'une façon accidentelle, la tristesse peut se trouver mêlée à la délectation de la contemplation. Et cela, d'une double manière : d'abord, du côté de l'organe ; puis, du côté d'un empêchement de son acte. — Du côté de l'organe, la tristesse ou la douleur se mêle à l'acte de perception, directement, quand il s'agit des facultés de perception qui se trouvent dans la partie sensible et qui sont l'acte d'un organe corporel ; et cela se produit soit en raison de l'objet sensible qui est contraire à la complexion

normale de l'organe, tel le goût d'une chose amère ou l'odeur d'une chose infecte; ou même, s'il s'agit d'un objet qui ne soit pas contraire, par la seule continuité de son action, dont la prolongation amène un excès par rapport à l'état normal de l'organe, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 33, art. 2), ce qui rend sa perception odieuse, d'agréable qu'elle était d'abord. Mais ces deux cas ne peuvent pas se produire directement dans la contemplation de l'esprit; car l'esprit n'a pas d'organe corporel. Et voilà pourquoi il est dit, dans le texte que citait l'argument *sed contra*, que la contemplation de l'esprit n'a *ni amertume*, *ni ennui*. — Toutefois, parce que l'esprit de l'homme use, dans la contemplation, des facultés de perception sensibles, dans les actes desquelles la lassitude se produit, de là vient qu'indirectement il se mêle à la contemplation quelque tristesse ou quelque douleur. — Cependant cette tristesse mêlée accidentellement à la contemplation, soit de l'une soit de l'autre de ces deux manières », c'est-à-dire directement ou indirectement, « n'est point contraire à sa délectation. C'est qu'en effet la tristesse qui porte sur l'empêchement de la contemplation n'en contrarie pas la délectation, mais se trouve plutôt en harmonie et en affinité avec elle, comme il ressort de ce qui a été dit plus haut (art. préc.). Quant à la tristesse ou à l'affliction qui se porte sur la lassitude corporelle, elle ne se réfère pas au même genre; et, par suite, elle est entièrement disparate. — Par où l'on voit manifestement que la délectation qui porte sur la contemplation elle-même n'a pas de tristesse qui lui soit contraire; et que si quelque tristesse s'y trouve adjointe, c'est accidentellement ».

L'*ad primum* fait observer que « cette tristesse qui est selon Dieu ne porte pas sur la contemplation elle-même de l'esprit, mais sur quelque objet que l'esprit contemple, savoir le péché que l'esprit considère comme contraire à la délectation divine ».

L'*ad secundum* rappelle que « les choses contraires dans la nature ne sont pas contraires au point de vue de l'être qu'elles ont dans l'esprit. Les raisons des contraires, en effet, ne sont point contraires entre elles, mais plutôt un contraire est la raison de connaître l'autre » : c'est par la lumière qu'on connaît les ténèbres, et le noir par le blanc, ou le froid par le chaud. « Et

voilà pourquoi il n'y a qu'une même science pour les contraires ».

L'*ad tertium* répond que « la contemplation, par elle-même, n'a jamais la raison de mal, la contemplation n'étant pas autre chose que la considération du vrai, en quoi consiste le bien de l'intelligence; si on parle de mal, à son sujet, c'est accidentellement : en tant que la contemplation d'un objet moins noble empêche la contemplation d'un objet plus noble; ou en raison de la chose contemplée, à laquelle l'appétit se porte d'une façon désordonnée. »

L'*ad quartum* remarque que « la tristesse qui porte sur l'empêchement de la contemplation n'est pas contraire à la délectation de la contemplation mais lui est apparentée, ainsi qu'il a été dit ».

L'*ad quintum* observe que « l'affliction de la chair n'a qu'un rapport accidentel et indirect à la contemplation de l'esprit, ainsi qu'il a été dit. »

Il est une espèce de délectation qui de soi ou directement n'a jamais de tristesse contraire. C'est la délectation qui a pour objet l'acte de connaître. Qu'il s'agisse de la connaissance intellectuelle, ou même de la connaissance sensible, jamais l'acte de connaître, à le prendre en lui-même, ne peut être cause de tristesse. C'est qu'en effet, tout acte de connaître, de soi et en tant que tel, est la perfection du sujet qui connaît. Or, la perfection du sujet ne peut être jamais une cause de tristesse. Ce n'est qu'accidentellement que l'acte de connaître peut entraîner après lui une cause de tristesse, en raison de l'organe par lequel se fait cet acte de connaître, quand il s'agit d'un acte de connaissance sensible, ou qui sert à l'opération intellectuelle, dans l'homme, pour autant que cette opération requiert l'usage d'images sensibles. On voit par là l'excellence de tout ce qui touche aux facultés de connaître dans l'homme, et surtout à sa faculté royale qui est l'intelligence. Aussi bien avons-nous établi, dès le début de notre étude morale, que l'homme, arrivé au terme de sa perfection, trouvera sa béatitude ou son bonheur souverain, dans l'acte le plus parfait de sa faculté de connaître la plus parfaite portant sur son objet le plus parfait. Cet acte, nous le rappelions à propos de la question

précédente (art. 3), entraînera après lui la délectation la plus ineffable et qui sera, à tout jamais, incompatible avec aucune tristesse. — Un dernier point nous reste à examiner, au sujet de la tristesse ou de la douleur considérée dans ses rapports avec la délectation; et c'est de savoir ce qui doit l'emporter, de la fuite de la tristesse, ou de la recherche de la délectation.

Nous allons examiner ce nouveau point à l'article qui suit.

Article VI.

Si la tristesse est à fuir plus que la délectation à rechercher?

Trois objections veulent prouver que « la fuite de la tristesse l'emporte sur la recherche de la délectation ». — La première s'appuie sur un texte de « saint Augustin », qui « dit, au livre des *Quatre-vingt-trois Questions* (q. xxxvi), qu'*il n'est personne qui ne fuie la tristesse plus qu'il ne recherche le plaisir*. Or, ce en quoi tous les êtres conviennent paraît être chose naturelle. Donc, il est naturel et juste de fuir la tristesse plus que de rechercher la délectation ». — La seconde objection remarque que « l'action de ce qui est contraire rend le mouvement plus rapide et plus intense; c'est ainsi que l'*eau chauffée se congèle plus rapidement et de façon plus dure*, comme le dit Aristote au livre de sa *Météorologie* (liv. I, ch. xii, n. 18; de S. Th., leç. 15). Or, la fuite de la tristesse est causée par la contrariété de ce qui attriste; la recherche de la délectation, au contraire, provient non d'une contrariété quelconque, mais plutôt de la convenance de ce qui plaît. Donc, la fuite de la tristesse sera plus grande que la recherche de la délectation ». — La troisième objection dit que « plus un homme résiste par la raison à une passion plus forte, plus il est vertueux et digne de louange; car *la vertu s'exerce autour de ce qui est difficile et qui est bon*, ainsi qu'il est dit au second livre de *l'Éthique* (ch. iii, n. 10; de S. Th., leç. 3). Or, l'homme fort, qui résiste au mouvement le portant à fuir la douleur est d'une plus grande vertu que l'homme tempéré résistant au mouvement qui le porte à rechercher le plaisir. Aristote dit, en effet,

au second livre de *la Rhétorique* (ch. IV, n. 8), que *ceux qu'on honore le plus sont ceux qui ont la vertu de force et de justice.* Donc, le mouvement qui consiste dans la fuite de la tristesse est plus fort que le mouvement qui porte à rechercher la délectation ».

L'argument *sed contra* se contente de faire remarquer que « le bien est plus fort que le mal, comme on le voit par saint Denys, au chapitre IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 16). Or, la délectation est recherchée en raison du bien, qui est son objet; la fuite de la tristesse, au contraire, est causée par le mal. Donc, l'appétit de la délectation » ou le désir du plaisir « l'emporte sur la fuite de la tristesse » et de la douleur.

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « par soi et à proprement parler, l'appétit de la délectation est plus fort que la fuite de la tristesse » : on recherche ce qui plaît, beaucoup plus qu'on ne fuit ce qui attriste. — « La raison en est que la cause de la délectation est le bien qui convient, tandis que la cause de la douleur ou de la tristesse est le mal qui répugne. Or, il peut y avoir un bien qui convienne sans aucune répugnance; un mal, au contraire, qui répugne totalement, sans convenir en rien, ne peut pas exister », car tout mal repose sur un certain bien (cf. I p., q. 48, art. 3, 4). « Donc, la délectation peut être entière et parfaite, tandis que la tristesse n'est jamais que partielle. D'où il suit que naturellement l'appétit de la délectation est plus grand que la fuite de la tristesse ». — On peut, ajoute saint Thomas, apporter encore une autre raison; et c'est que le bien, objet de la délectation, est recherché pour lui-même; le mal, au contraire, qui est l'objet de la tristesse, n'est objet ou cause de fuite que parce qu'il prive d'un certain bien. Or, toujours ce qui est par soi, l'emporte sur ce qui est par un autre ». — Saint Thomas confirme ces deux raisons en nous disant que « le signe de la vérité qu'elles établissent se trouve dans les mouvements naturels. Tout mouvement naturel, en effet, est plus intense à la fin, quand il approche du terme où se trouve son repos, qu'au commencement et alors qu'il s'éloigne du terme opposé à sa nature; comme si la nature tendait à ce qui lui convient, plus qu'elle ne s'éloigne de ce qui lui répugne. Et pareillement, l'inclination,

de la faculté appétitive », imitant en cela la nature, « se porte, de soi, avec plus de véhémence à la délectation qu'elle ne fuit la tristesse ».

« Toutefois », poursuit le saint Docteur, « accidentellement, il se peut que quelqu'un repousse la tristesse plus qu'il ne recherche la délectation. Et cela, d'une triple manière. — D'abord, en raison de la perception. Saint Augustin dit, en effet, au dixième livre de *la Trinité* (ch. XII), que *l'amour est perçu davantage quand le besoin le trahit.* Or, du besoin ou du manque de la chose aimée procède la tristesse, qui a pour cause la perte d'un bien aimé ou la présence d'un mal contraire. La délectation, au contraire, ne manque pas du bien aimé, puisqu'elle se repose dans sa possession actuelle. Il suit de là que l'amour étant cause de la délectation et de la tristesse, la tristesse sera repoussée d'autant plus que l'amour sera davantage perçu en raison de ce qui est contraire à l'amour. — Une seconde raison se tire de la cause qui attriste et qui porte avec elle la douleur. Il se peut que cette cause répugne à un bien plus aimé que le bien objet de la délectation. C'est ainsi que nous préférons l'état normal de notre être corporel au plaisir de la nourriture. Et voilà pourquoi nous laissons les plaisirs de la nourriture ou autres semblables, par crainte de la douleur qui provient des coups ou autres choses de ce genre, contraires à la disposition naturelle de notre être corporel. — Une troisième raison est du côté de l'effet; en ce sens que la tristesse n'empêche pas seulement une délectation mais les empêche toutes ». — Pour ces divers motifs, ou en raison de ces divers chefs, il se peut qu'accidentellement la tristesse soit évitée plus qu'on ne recherche le plaisir; de soi cependant, et à prendre la tristesse et la délectation selon leur raison propre, la délectation est naturellement plus recherchée que la tristesse n'est objet de répulsion ou de fuite.

L'*ad primum* explique dans le sens du corps de l'article le mot de saint Augustin. « Ce que dit saint Augustin, qu'*on fuit la douleur plus qu'on ne recherche le plaisir*, est vrai accidentellement, mais non de soi. On le voit par ce que saint Augustin ajoute : *Parfois, en effet*, dit-il, *nous voyons les bêtes les plus cruelles s'abstenir des plaisirs les plus grands par la crainte de*

la douleur : car cette douleur est contraire à la vie qui est aimée plus que tout. »

L'*ad secundum* répond qu' « il en est autrement dans le mouvement qui procède de l'intérieur; et autrement dans le mouvement qui vient du dehors. Le mouvement, en effet, qui vient du dedans tend à ce qui convient, plus qu'il ne s'éloigne de ce qui est contraire, ainsi qu'il a été dit du mouvement naturel. Le mouvement qui vient du dehors, se fait, au contraire, plus intense en raison de la contrariété même; car chaque chose s'efforce, à sa manière, de résister à ce qui lui est contraire, pour assurer la conservation de son être. De là vient que le mouvement violent est plus intense au début et se ralentit à la fin. — Or, le mouvement de la partie affective procède de l'intérieur, puisque c'est un mouvement de l'âme vers les choses. Il s'ensuit qu'à parler en soi, la délectation est plus recherchée que n'est évitée la tristesse. Au contraire, le mouvement des facultés de perception sensible se fait des choses à l'âme. C'est pour cela qu'on sent davantage ce qui est contraire. Et de là vient qu'aussi, mais d'une façon accidentelle, ou pour autant que la perception des sens est requise dans la délectation et la tristesse, la tristesse est plus redoutée que n'est recherchée la délectation ».

L'*ad tertium* fait une nouvelle application de la doctrine exposée au corps de l'article. « L'homme en qui se trouve la vertu de force n'est pas loué parce qu'il ne se laisse pas vaincre, du point de vue de la raison, par la douleur ou la tristesse en quelque sens qu'on l'entende, mais seulement par celle qui consiste dans les périls de mort : laquelle tristesse est plus redoutée que n'est recherchée la délectation de la table ou de l'union des sexes qui fait l'objet de la vertu de tempérance, comme la vie est plus aimée que la nourriture et l'union dont il s'agit. Mais l'homme en qui se trouve la tempérance reçoit plus de louanges, de ce qu'il ne s'abandonne pas aux délectations du toucher, que de ce qu'il ne fuit pas les tristesses contraires, ainsi qu'on le voit au troisième livre de l'*Éthique* » (ch. XI, n. 5; de S. Th., leç. 21) : supporter virilement le froid et le chaud est digne de louanges, sans doute; mais ne pas s'abandonner indûment à l'attrait presque irrésistible du plaisir des sens est chose bien plus louable encore.

Nous savons ce qu'est la tristesse ou la douleur, et dans quels rapports elle se trouve avec la délectation ou le plaisir et la joie. Nous devons maintenant la comparer avec elle-même, si l'on peut ainsi dire, et nous demander ce qui l'emporte, en intensité, de la douleur intérieure qui est celle du cœur, ou de la douleur extérieure qui est celle des sens. C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article VII.

Si la douleur extérieure est plus grande que la douleur intérieure?

Cet article est propre à la *Somme théologique*. Il va préciser un point de doctrine, que nulle part ailleurs saint Thomas n'avait traité expressément. Bien plus, il confirmera d'une façon très formelle la remarque présentée par nous, à l'occasion de l'article 1 et de l'article 2 de la question actuelle, où nous avions pressenti que saint Thomas donnait ici une doctrine plus profonde qu'il ne le faisait dans le commentaire sur les *Sentences*, au sujet de la vraie nature de la douleur extérieure. Il serait difficile de trouver une plus belle page de psychologie sur le sentiment et la sensation.

Trois objections veulent prouver que « la douleur extérieure est plus grande que la douleur intérieure du cœur ». — La première est que « la douleur extérieure a pour cause ce qui répugne au bon état du corps où se trouve la vie; la douleur intérieure, au contraire, est causée par une certaine représentation du mal. Puis donc que le bien de la vie est plus aimé que le bien qu'on se représente, il semble, d'après ce qui a été dit à l'article précédent, que la douleur extérieure est plus grande que la douleur intérieure ». — La seconde objection observe que « la réalité meut plus que son image. Or, la douleur extérieure provient de la conjonction réelle d'une chose qui est contraire; tandis que la douleur intérieure provient de son image perçue au dedans. Donc, la douleur extérieure est plus grande que la douleur inté-

rieure ». — La troisième objection dit « que la cause se connaît à l'effet. Or, la douleur extérieure a des effets plus considérables. L'homme, en effet, meurt plus facilement des douleurs extérieures que de la douleur intérieure. Donc, la douleur extérieure est plus grande et plus redoutée que la douleur intérieure ».

L'argument *sed contra* en appelle à un texte fort expressif du livre de « *l'Ecclésiastique*, ch. XXV » (v. 17). Il y est « dit que *toute plaie est à la tristesse du cœur, ce que toute méchanceté est à la méchanceté de la femme*. De même donc que la méchanceté de la femme l'emporte sur toute autre méchanceté, ainsi que ce texte l'entend, de même la tristesse du cœur l'emporte sur toute plaie extérieure ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la douleur intérieure et la douleur extérieure conviennent sur un point et diffèrent sur deux. Elles conviennent en ceci, que l'une et l'autre sont un mouvement de la faculté appétitive, ainsi qu'il a été dit plus haut »; et saint Thomas renvoie manifestement à la doctrine de l'article premier dans la question actuelle. Voilà donc expliqué ici nettement, et sans doute possible désormais, le sens que nous avions dit être celui de l'article premier; savoir, que toute douleur, sans en excepter la douleur extérieure, est formellement subjectée, en tant que douleur, dans la faculté appétitive dont elle est l'acte ou le mouvement. Mais, si la douleur extérieure et intérieure conviennent en cela, « elles diffèrent quant aux deux choses qui sont requises dans toute délectation et dans toute tristesse; c'est-à-dire, quant à la cause, qui est le bien ou le mal conjoint; et quant à la perception. La cause, en effet, de la douleur extérieure est un mal conjoint qui répugne au corps; la cause de la douleur intérieure est un mal conjoint qui répugne à la faculté appétitive. De même, la douleur extérieure suit la perception du sens, notamment du sens du toucher; tandis que la douleur intérieure suit la perception intérieure, celle de l'imagination ou de la raison. — Si donc nous comparons la cause de la douleur intérieure à la cause de la douleur extérieure, l'une appartient de soi à l'appétit, qui est le sujet de l'une et de l'autre douleur », répète ici de nouveau expressément saint Tho-

mas, « tandis que l'autre lui appartient » non de soi, mais « en raison d'un autre. La douleur intérieure, en effet, se produit parce que quelque chose répugne à l'appétit lui-même », directement et immédiatement; « la douleur extérieure, parce que quelque chose répugne à l'appétit » médiatement et « parce que cela répugne au corps. Or, toujours, ce qui est par soi l'emporte sur ce qui est par un autre. Donc, à ce titre, la douleur intérieure l'emporte sur la douleur extérieure. — Elle l'emporte, aussi, du côté de la perception. C'est qu'en effet », déclare saint Thomas, remettant toutes choses à leur place, contre les grossières aberrations du sensualisme ou du sensisme tant ancien que moderne, « la perception de la raison et » même « de l'imagination est plus haute que la perception du sens du toucher. — Il s'ensuit que purement et simplement ou de soi, la douleur intérieure est supérieure à la douleur extérieure. — Et nous en avons pour signe, remarque le saint Docteur, que l'homme choisit spontanément et prend de lui-même les douleurs extérieures quand il espère éviter ou fuir de la sorte la douleur intérieure. Bien plus, si la douleur extérieure ne répugne pas à l'appétit intérieur », d'une façon pure et simple, car elle lui répugne toujours d'une certaine manière, sans quoi ce ne serait plus une douleur, « cette douleur extérieure devient, d'une certaine manière, chose délectable et qui produit intérieurement une véritable joie ». C'est ainsi que certains martyrs, au moment même où ils marchaient sur des charbons ardents, déclaraient tout joyeux qu'il leur semblait marcher sur des roses.

« Il arrive toutefois que la douleur extérieure est simultanément avec la douleur intérieure; et alors, la douleur est plus grande » : il y a, dans ce cas, comme une addition de douleurs, ou plutôt de causes de douleur. « C'est qu'en effet, la douleur intérieure n'est pas seulement plus grande que la douleur extérieure; elle est aussi plus universelle. Car tout ce qui répugne au corps » et, à ce titre, répugne d'une certaine manière à l'appétit intérieur, « peut aussi répugner à l'appétit intérieur » d'une façon pure et simple; « et tout ce qui est perçu par le sens peut être perçu par l'imagination et par la raison; mais non inversement. Aussi bien est-ce intentionnellement qu'il est dit, dans le texte

cité à l'argument *sed contra*, que *toute plaie est une tristesse du cœur :* parce que même les douleurs des plaies extérieures sont comprises sous la tristesse intérieure du cœur ».

L'*ad primum* précise encore les rapports de la douleur extérieure et de la douleur intérieure. « La douleur intérieure peut porter aussi sur les choses qui sont contraires à la vie du corps » et que l'objection voulait être l'objet ou la cause de la seule douleur extérieure. « Il s'ensuit qu'on ne doit pas », comme le faisait l'objection, « comparer la douleur intérieure et la douleur extérieure, selon les divers maux qui causent la douleur » (car tous ceux qui sont cause de douleur extérieure peuvent aussi être cause de douleur intérieure, et même ils ne peuvent vraiment être cause de douleur extérieure, que si, d'une certaine manière, ils sont cause de douleur intérieure, la douleur étant, dans sa raison formelle de douleur, un mouvement de l'appétit intérieur); « mais on doit les comparer selon la diversité du rapport que la cause de la douleur dit à l'appétit » : toute douleur est formellement dans l'appétit; et donc quelque chose d'intérieur; mais on la dit extérieure, quand elle est causée par quelque chose qui n'affecte l'appétit qu'en affectant le corps, tandis qu'on la dira intérieure, quand elle affecte l'appétit directement sans affecter le corps.

L'*ad secundum* répond que « la tristesse intérieure ne procède pas de l'image de la chose perçue, comme de sa cause », mais de la chose elle-même représentée par cette image : « l'homme, en effet, ne s'attriste pas intérieurement d'une image perçue; il s'attriste de la chose que l'image représente. Et, précisément, la chose est perçue d'une manière d'autant plus parfaite, que l'image est plus immatérielle et plus abstraite »; car la connaissance d'une chose se fait toujours par voie d'immatérialité [cf. I p., q. 14, art 1]. « Il s'ensuit que la douleur intérieure, à parler en soi, est plus grande que la douleur extérieure, comme portant sur un mal plus grand, en ce sens que la perception intérieure saisit davantage et connaît plus excellemment le mal » cause de la douleur. On voit, ici encore, la supériorité du dedans sur le dehors, quand il s'agit de la vraie vie des vivants supérieurs.

L'*ad tertium* explique pourquoi « les immutations corporelles sont davantage causées par la douleur extérieure ». « C'est, d'abord, que la cause de la douleur extérieure », se référant au sens du toucher qui la perçoit, « agit d'une façon corporelle » ou physico-chimique « altérant le composé, chose essentielle à la perception du sens du toucher. C'est aussi que le sens extérieur est plus matériel que le sens intérieur; comme aussi l'appétit sensible plus que l'appétit intellectuel : d'où il vient que le mouvement de l'appétit sensible affecte davantage le corps, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 22, art. 3; q. 31, art. 5). Et pareillement la douleur extérieure l'affecte plus que la douleur intérieure ». — Mais cela ne prouve aucunement, comme le voulait l'objection, que la douleur extérieure, selon qu'elle se distingue de la douleur intérieure, c'est-à-dire pour autant qu'elle implique un mouvement de l'appétit causé proprement par la perception extérieure, l'emporte, de soi, quant à la raison de douleur, sur la douleur intérieure causée spécialement par une perception de l'imagination ou de la raison.

La douleur, au sens extérieur et corporel de ce mot, est un mouvement de l'appétit causé par la présence d'un mal qui affecte le corps; la douleur, au sens intérieur, est un mouvement de l'appétit causé par la présence d'un mal qui affecte directement l'appétit lui-même, sans affecter le corps, sinon indirectement et par voie de conséquence. A ce titre, la douleur intérieure l'emporte en intensité, comme douleur proprement dite ou comme mouvement de l'appétit, sur la douleur extérieure; bien que les effets de la douleur, au point de vue corporel, soient plus violents et plus apparents dans la douleur extérieure.

Après avoir étudié la douleur en elle-même et dans ses rapports avec la délectation ou aussi avec elle-même considérée dans ses deux étapes de douleur extérieure et de douleur intérieure, il ne nous reste plus qu'à déterminer ses diverses espèces.

Ce va être l'objet de l'article suivant.

Article VIII.

S'il n'y a que quatre espèces de tristesse?

Comme nous l'allons voir immédiatement, c'est sur le nombre fixé par saint Jean Damascène et par l'auteur du *de Homine* attribué à saint Grégoire de Nysse, que roule le présent article. — Trois objections veulent prouver que saint Jean Damascène (au second livre de *la Foi Orthodoxe*, ch. XIV) assigne mal à propos quatre espèces de tristesse, qui sont : *la paresse*, *l'ennui*, ou *l'anxiété*, d'après saint Grégoire de Nysse (c'est-à-dire Némésius, *de la Nature de l'homme*, ch. XIX, ou liv. IV, ch. XII), la *miséricorde* et *l'envie* ». — La première arguë de ce que « la tristesse s'oppose à la délectation. Or, on n'assigne pas des espèces à la délectation. Donc, il n'y a pas à en assigner à la tristesse ». — La seconde objection dit que « la *pénitence* est une certaine espèce de tristesse; de même aussi l'*indignation* et le *zèle*, comme le dit Aristote au second livre de la *Rhétorique* (ch. IX, XI). Or, ces diverses espèces ne se retrouvent pas dans les espèces précitées. Donc, leur division ne saurait être complète ». — La troisième objection remarque que « toute division doit porter sur des choses opposées. Or, les quatre choses précitées n'ont pas d'opposition entre elles. Car, d'après saint Grégoire (Némésius, endroit précité), *la paresse est une tristesse qui coupe la parole; l'anxiété, une tristesse qui appesantit; l'envie, une tristesse qui porte sur le bien d'autrui; la miséricorde, une tristesse qui a pour cause le mal d'autrui*. Or, il arrive que quelqu'un s'attriste du mal ou du bien d'autrui et qu'en même temps intérieurement il se sent appesanti et extérieurement il perd la voix. Donc, la division dont il s'agit n'est pas une division à propos ».

L'argument *sed contra* se contente d'en appeler à « la double autorité de saint Grégoire de Nysse (Némésius) et de saint Jean Damascène ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la raison d'espèce implique qu'une chose s'ajoute à ce qui est le genre. Mais c'est d'une double manière qu'une chose peut s'ajouter au

genre. D'abord, comme une chose qui, de soi, lui appartient et se trouve contenue virtuellement en lui; c'est ainsi que *raisonnable* s'ajoute à *animal*. Cette sorte d'addition constitue les véritables espèces d'un genre donné, comme on le voit par Aristote au septième et au huitième livres de sa *Métaphysique* (de S. Th., leç. 12; et leç. 3). D'une autre manière, une chose peut s'ajouter à un genre, comme lui étant étrangère et ne faisant point partie de son concept; c'est ainsi que le *blanc* s'ajoute à l'*animal*, ou toute autre chose de ce genre. Cette addition ne constitue pas de véritables espèces d'un genre donné, au sens où nous parlons ordinairement de genre et d'espèces. Parfois cependant, une chose est dite l'espèce d'un genre, parce qu'elle a quelque chose d'étranger à ce genre mais à quoi l'on applique la raison du genre; c'est ainsi que le charbon et la flamme sont dits des espèces de feu, parce que la nature du feu se trouve appliquée à une matière étrangère », savoir la terre ou l'air, à raisonner dans la théorie des anciens sur les quatre éléments [cf. 1 p., q. 66, art. 2]. « Et, selon une même manière de parler, on dit que l'astronomie et la perspective sont des espèces de mathématiques, en tant que les principes des mathématiques sont appliqués à une matière physique ».

Après avoir distingué ces deux manières très différentes de parler d'espèces eu égard à un genre donné, saint Thomas déclare que « c'est selon la seconde manière de parler, que nous assignons ici les espèces de la tristesse, savoir en appliquant la raison de tristesse à quelque chose d'étranger. Ce quelque chose d'étranger peut se prendre du côté de la cause ou de l'objet, ou du côté de l'effet. — L'objet propre de la tristesse est le mal du sujet. Il se pourra donc qu'on ait une chose étrangère à la tristesse, soit parce que tout en étant un mal, ce n'est pas le mal du sujet; et, à ce titre, on a la *miséricorde*, qui est la tristesse du mal d'autrui, tenu d'une certaine manière comme son mal propre; soit parce que ce ne sera ni un mal, ni le mal du sujet, mais au contraire le bien d'autrui, tenu cependant, d'une certaine manière, pour le mal du sujet; auquel titre on a l'*envie*. — L'effet propre de la tristesse est *la fuite de l'appétit*. Ici, nous pourrons avoir quelque chose d'étranger, d'abord, en tant

que la fuite est supprimée. A ce titre, on a l'*anxiété*, qui appesantit l'âme, en telle sorte qu'il ne semble plus y avoir de refuge; aussi bien, on parle aussi, en ce sens, d'*angoisse* », en latin, *angustia*, qui évoque l'idée de chose étroite et resserrée. « Que si l'appesantissement va jusqu'à immobiliser les membres extérieurs et les empêcher d'agir, ce qui constitue la *paresse* » ou une sorte de paralysie de l'âme, « on aura quelque chose d'étranger soit quant à la fuite, soit quant à l'appétit; car il n'y aura pas de fuite, ni même le désir de fuir ». Saint Thomas fait remarquer, au sujet de ce dernier point, que « si l'on parle plus spécialement de suppression de la voix, comme signe de la paralysie dont il s'agit, c'est parce que la voix est de tous les mouvements extérieurs celui qui manifeste le plus les affections intérieures, non seulement parmi les hommes, mais aussi dans les autres animaux, ainsi qu'il est dit au premier livre des *Politiques* » (ch. I, n. 10; de S. Th., leç. I).

Voilà donc en quel sens nous parlons de diverses espèces de tristesse. Ce n'est pas qu'il s'agisse là d'espèces proprement dites; mais parce que quelque chose de la cause ou des effets de la tristesse se retrouve en certaines matières ou en certains sujets, sans que s'y retrouve tout ce qui constitue à vrai dire la raison de tristesse.

L'*ad primum* fait observer que « la délectation a pour cause le bien, qui ne se dit », au sens propre, « que d'une seule manière » : le bien, en effet, suppose et inclut tout ce qui constitue la perfection du sujet. « C'est pour cela qu'on n'assigne pas à la délectation autant d'espèces qu'à la tristesse, laquelle a pour cause le mal, qui *se dit de multiple manière*, ainsi que le remarque saint Denys, au chapitre IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 22).

L'*ad secundum* répond que « la pénitence a pour objet le mal du sujet, qui de soi est objet de tristesse. Elle ne saurait donc appartenir aux espèces dont il s'agit ici. Quant au zèle ou à la jalousie et à l'indignation, on les comprend sous l'envie, ainsi qu'il apparaîtra plus loin » (2ae-2ae, q. 36, art. 2).

L'*ad tertium* redit que « la division dont il s'agit ne se prend pas selon que les espèces » proprement dites « s'opposent entre

elles » dans un même genre; « mais selon la diversité de choses extérieures ou étrangères, auxquelles on transfère la raison de tristesse, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

La douleur ou la tristesse est un mouvement ou un acte de la faculté appétitive en un sujet doué de connaissance, qui, par l'une quelconque de ses facultés de connaître, perçoit la présence d'un mal qui est le sien. Il est aisé de voir que la douleur ou la tristesse est exactement le contraire de la délectation ou du plaisir et de la joie. L'une est un mouvement de l'appétit causé par la perception d'un bien du sujet, présent pour lui; l'autre est un mouvement de l'appétit causé par la perception d'un mal du sujet, présent pour lui. Toutefois, si la délectation et la douleur sont essentiellement contraires du point de vue générique; et si jamais ce qui est objet de délectation ne peut être en même temps, et sous le même aspect, pour le même sujet, objet de tristesse, il se peut néanmoins que cela même qui cause telle délectation, cause, par voie de contraste et nécessairement, la tristesse qui porte sur l'objet contraire : dans ce cas, la délectation et la tristesse demeurent toujours choses contraires en elles-mêmes et sous leur raison propre, portant sur des objets contraires, irréductibles; mais elles ne sont point contraires entre elles, au point de s'exclure nécessairement et d'être incompatibles dans un même sujet : elles s'appellent même l'une l'autre nécessairement, ainsi qu'il a été dit, en telle sorte que si l'une d'elles existe, en raison de la présence de son objet, l'autre se produira nécessairement à la présence de son objet à elle : c'est ainsi que celui qui se complait dans tel bien, doit nécessairement s'attrister au contact du mal contraire. Parmi toutes les délectations, il en est une, celle qui a pour objet l'acte même de connaître, qui ne comporte, de soi, avec elle, aucune tristesse contraire : cet objet, en effet, de soi, est toujours chose bonne; s'il devient parfois chose mauvaise et cause de tristesse, ce n'est pas en raison de lui-même, mais en raison de quelque chose qui lui est accidentel. A comparer la délectation et la tristesse, au point de vue de leur action sur le sujet en qui elles se trouvent, il faut dire que la délectation l'emporte sur la tristesse : elle est

de soi plus véhémente; et, pareillement, de la tristesse, ou douleur intérieure, et de la douleur extérieure, c'est la douleur intérieure qui l'emporte, comme douleur proprement dite ou mouvement de l'appétit. Nous n'avons pas à nous occuper des diverses espèces de tristesses ou de douleurs, prises selon la diversité de leurs objets et de leurs causes : elles se multiplient en quelque sorte à l'infini, selon la diversité des maux qui peuvent affecter tel ou tel sujet. On parle cependant, plus particulièrement, de certaines espèces de tristesse; mais qui n'ont avec la tristesse proprement dite qu'un rapport d'analogie : telles sont l'envie, la miséricorde, l'anxiété ou l'angoisse, la paresse ou la paralysie spirituelle.

Après avoir étudié la tristesse ou la douleur en elle-même, nous devons maintenant en étudier les causes.

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XXXVI.

DES CAUSES DE LA TRISTESSE OU DE LA DOULEUR.

Cette question comprend quatre articles :

1° Si la cause de la douleur est le bien perdu ou plutôt le mal conjoint ?
2° Si la concupiscence est cause de la douleur ?
3° Si l'amour de l'unité est cause de la douleur ?
4° Si la puissance à laquelle on ne peut pas résister est cause de la douleur ?

De ces quatres articles, le premier considère la cause de la tristesse du côté de la fin ou du côté de l'objet ; le second et le troisième la considèrent du côté du sujet ou sous la raison de cause efficiente intrinsèque ; le quatrième, du côté de la cause efficiente extrinsèque. — D'abord, du côté de l'objet.

Article Premier.

Si la cause de la douleur est le bien perdu ou le mal conjoint ?

Trois objections veulent prouver que « la cause de la tristesse est plutôt le bien perdu que le mal conjoint ». — La première en appelle à « saint Augustin », qui, « au livre *des huit questions de Dulcitius* (q. 1), dit qu'il y a de la douleur dans la perte des biens temporels. Donc, pour la même raison, toute douleur a pour cause la perte de quelque bien ». — La seconde objection rappelle qu' « il a été dit plus haut (q. 35, art. 4), que la douleur qui est contraire à la délectation porte sur le même objet que la délectation. Or, la délectation a pour objet le bien,

ainsi qu'il a été dit plus haut. Donc, la douleur porte principalement sur la perte du bien ». — La troisième objection redit que « d'après saint Augustin au livre XIV de *la Cité de Dieu* (ch. VII, IX), l'amour est cause de la tristesse, comme aussi de toutes les autres affections de l'âme. Or, l'objet de l'amour est le bien. Donc, la douleur ou la tristesse regarde le bien perdu plutôt que le mal conjoint ».

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Jean Damascène », qui « dit, au second livre (*de la Foi orthodoxe*, ch. XII), que *le mal attendu constitue la crainte; et le mal présent, la tristesse* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « si les privations étaient dans la perception de l'âme ce qu'elles sont dans la réalité des choses, la question actuelle n'aurait aucune importance. Le mal, en effet, ainsi qu'il a été dit dans la Première Partie (q. 48, art. 3), est la privation du bien. Or, la privation, dans la nature des choses, n'est rien autre que le manque de la perfection opposée. Il s'ensuit qu'à ce titre, s'attrister du bien perdu et du mal présent serait une seule et même chose. — Mais la tristesse est un mouvement de l'appétit qui suit la connaissance. Or, dans la connaissance, la privation elle-même a raison d'un certain être; et c'est pour cela qu'on l'appelle être de raison. A ce titre, le mal, qui est une privation, a raison de contraire. Et voilà pourquoi, par rapport au mouvement de l'appétit, il y a une différence à se demander si ce mouvement regarde plus essentiellement le mal conjoint ou le bien perdu. Et parce que le mouvement de l'appétit dans le vivant est dans les opérations de l'âme ce que le mouvement naturel est dans les choses naturelles, en considérant les mouvements naturels nous pourrons connaître la vérité sur la question qui nous occupe. Si, en effet, nous considérons, dans les mouvements naturels, l'approche et l'éloignement, nous verrons que l'approche regarde de soi ce qui convient à la nature; tandis que de soi l'éloignement regarde ce qui lui est contraire : c'est ainsi que le corps lourd s'éloigne de soi du lieu supérieur et tend naturellement au lieu inférieur. Que si, au contraire, nous considérons la cause de l'un et l'autre mouvement, qui est ici la gravité ou la pesanteur,

cette pesanteur incline au lieu d'en bas plutôt qu'elle ne fait s'éloigner du lieu d'en haut, duquel elle ne fait s'éloigner que pour atteindre le lieu d'en bas [cf. sur cette théorie des mouvements naturels dans la doctrine d'Aristote, I p., q. 66, art. 2]. Ainsi donc, la tristesse, dans les mouvements de l'appétit, ayant raison de fuite ou d'éloignement, tandis que la délectation a raison de poursuite et d'approche, de même que la délectation regarde d'abord le bien possédé, comme son objet propre, pareillement la tristesse regarde le mal conjoint. — D'où il suit que selon le mode dont l'objet est cause de la passion, nous devons dire que le mal conjoint est cause de la tristesse dans un sens plus propre que ne l'est le bien perdu ».

L'*ad primum* fait observer que « la perte elle-même du bien est perçue sous la raison de mal, comme la cessation ou la perte du mal est perçue sous la raison de bien. Et c'est pour cela que saint Augustin assigne comme cause de la douleur la perte des biens temporels ».

L'*ad secundum* dit que « la délectation et la douleur qui lui est contraire regardent le même objet, mais sous une raison contraire; car si la délectation porte sur la présence d'une chose, la tristesse porte sur son absence. Or, dans l'un des contraires est incluse la privation de l'autre, comme on le voit au dixième livre des *Métaphysiques* (de S. Th , leç. 6; Did., liv. IX, ch. IV, n. 9). D'où il suit que la tristesse qui porte sur le contraire, porte, en un sens, sur la même chose sous une raison contraire ».

L'*ad tertium* répond que « si d'une même cause proviennent des mouvements multiples, il n'est pas nécessaire que tous regardent au même titre ce que la cause regarde, sauf le premier. Quant aux autres, chacun d'eux regardera plus spécialement ce qui lui convient selon sa raison propre ».

A considérer la cause de la tristesse du côté de l'objet, nous devons dire que la tristesse a pour cause le mal présent; et si, en un sens, le mal présent et le bien absent peuvent s'identifier (dans la réalité, en effet, ils sont une seule et même chose, car le mal étant la privation d'un bien, il s'ensuit que la présence du mal n'est pas autre chose que l'absence du bien), toutefois, en

un autre sens ou par rapport à l'appétit qui suit la connaissance, ils diffèrent comme choses contraires : dans l'esprit, en effet, le mal revêt un certain être : étant, en réalité, une privation, c'est-à-dire l'absence d'un être dû, il devient, à ce titre, un certain être de raison, dont on parle et dont on affirme ou dont on nie certaines choses; c'est pour autant qu'il revêt le caractère de chose contraire par rapport au bien. Dès lors, et parce que la tristesse a pour objet direct le mal, quand nous parlons de la cause de la tristesse qui se tire du côté de l'objet, c'est directement ou d'abord à la raison de mal présent que nous devons en appeler, et indirectement ou ensuite à la raison de bien absent. Le bien absent ne cause la tristesse qu'en raison du contraire qu'il implique et qui est le mal présent. Le mal présent, au contraire, cause la tristesse, en raison de lui-même, directement et essentiellement, parce que, sous sa raison propre, il provoque, dans l'appétit, le mouvement d'opposition ou de fuite qui s'appelle la tristesse. — Mais il n'y a pas que l'objet qui puisse avoir raison de cause par rapport à la tristesse; ce genre de cause, comme va nous le dire saint Thomas, se ramène à la cause finale. Or, à côté de la cause finale, quand il s'agit des mouvements de l'appétit, il y a aussi la cause efficiente, soit intérieure, et qui existe dans le sujet qui se meut, soit extérieure, et qui vient d'un agent autre que le sujet. — Comme cause efficiente intérieure de la tristesse, saint Thomas se demande si nous devons assigner, d'une part, le désir; de l'autre, l'amour de l'unité. C'est l'objet de deux articles qui vont suivre. — D'abord, le désir ou la concupiscence.

Article II.

Si la concupiscence est cause de la douleur?

Trois objections veulent prouver que « la concupiscence n'est pas cause de la douleur ou de la tristesse ». — La première arguë de ce que « la tristesse regarde, de soi, le mal, ainsi qu'il a été dit (art. préc.). Or, la concupiscence » ou le désir « est un certain mouvement de l'appétit vers le bien. D'autre part, le

mouvement qui tend vers l'un des contraires n'est pas cause du mouvement qui tend vers l'autre contraire. Donc, la concupiscence n'est pas cause de la douleur ». — La seconde objection dit que « la douleur, d'après saint Jean Damascène (*de la Foi Orthodoxe*, liv. II, ch. XII), a pour objet le présent, tandis que la concupiscence porte sur le futur. Donc la concupiscence n'est pas cause de la douleur ». — La troisième objection remarque que « ce qui est délectable par soi, n'est pas cause de douleur. Or, la concupiscence est délectable par elle-même, comme Aristote le dit au premier livre de sa *Rhétorique* (ch. XI, n. 10). Donc, la concupiscence n'est pas cause de la douleur ou de la tristesse ».

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Augustin », qui « dit, dans *l'Enchiridion* (ch. XXIV) : *Quand pénètrent l'ignorance des choses qu'il faut faire et la concupiscence des choses nuisibles, pénètrent aussi, à titre de compagnes, l'erreur et la douleur*. Or, l'ignorance est cause de l'erreur. Donc la concupiscence est cause de la douleur ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par nous rappeler que « la tristesse est un certain mouvement de l'appétit animal », c'est-à-dire de l'appétit qui suit une connaissance existant dans le sujet qui agit. « D'autre part, le mouvement de cet appétit, ressemble, ainsi qu'il a été dit (art. préc.), à l'appétit naturel. Et, précisément, nous pouvons assigner, pour cet appétit naturel, une double cause : l'une, par mode de fin; l'autre, par mode de cause efficiente du mouvement : c'est ainsi que la descente du corps lourd a pour cause par mode de fin le lieu d'en bas; et pour cause efficiente, l'inclination naturelle qui provient de la pesanteur ». Il s'ensuit que nous devrons retrouver ce double genre de causes dans les mouvements de l'appétit animal. « La cause du mouvement de l'appétit, par mode de fin, est son objet. C'est en ce sens que nous avons dit (à l'article précédent) que la cause de la douleur ou de la tristesse est le mal conjoint. La cause de ce mouvement, par mode de cause efficiente, est l'inclination intérieure de l'appétit. Or, l'appétit s'incline d'abord vers le bien; ce n'est que par voie de conséquence qu'il se porte à repousser le mal contraire. Il suit de là que le

premier principe de ce mouvement de l'appétit est l'amour, qui est la première inclination de l'appétit vers le bien à poursuivre ; le second sera la haine, qui est la première inclination de l'appétit à fuir le mal. Et parce que la concupiscence ou la cupidité », au sens de désir, « est le premier effet de l'amour » vers le bien, « qui est pour nous la cause des plus grandes délectations, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 32, art. 6), pour ce motif, saint Augustin prend souvent la concupiscence ou la cupidité pour l'amour lui-même, ainsi que nous l'avons dit également plus haut (q. 30, art. 2, *ad 2um*). C'est en ce sens qu'il fait de la concupiscence la cause universelle de la douleur [cf. le texte cité dans l'argument *sed contra*]. Parfois cependant, la concupiscence elle-même » ou le désir « selon sa raison propre » de désir ou de concupiscence, « est aussi cause de la douleur. C'est, qu'en effet, tout ce qui empêche le mouvement d'arriver à son terme lui est contraire. Or, ce qui est contraire au mouvement de l'appétit est pour lui cause de tristesse. Par conséquent, la concupiscence » ou le désir « devient cause de tristesse, pour autant que nous nous attristons du retard apporté à la consécution du bien désiré ou de sa frustration totale ». Et voilà en quel sens, le désir proprement dit peut être cause de tristesse. « Mais il ne peut pas, d'une façon universelle, être cause de la tristesse ou de la douleur, parce que nous nous attristons davantage de la perte des biens présents dans lesquels déjà nous nous délections, que de la frustration des biens à venir que nous désirions ».

L'*ad primum* répond que « l'inclination de l'appétit vers le bien à posséder est cause de l'inclination » ou du mouvement « de l'appétit à l'endroit du mal qui doit être évité, ainsi qu'il a été dit (au corps de l'article). Et c'est pour cela que les mouvements de l'appétit qui regardent le bien sont assignés comme causes des mouvements de l'appétit qui regardent le mal ».

L'*ad secundum* fait observer que « ce qui est désiré, bien qu'en réalité ce soit chose future, cependant, d'une certaine manière, est aussi chose présente, en tant que c'est objet d'espoir » : on le possède déjà par l'espoir fondé qu'on a de le posséder effectivement plus tard. — « On peut dire aussi », ajoute

saint Thomas, et c'est une seconde réponse, « que si le bien désiré est quelque chose de futur, l'empêchement qui fait obstacle à la réalisation du désir est chose présente; et c'est cet empêchement qui cause la douleur ». — De ces deux réponses, la seconde est en rapport direct avec la doctrine du corps de l'article.

L'*ad tertium* accorde que « la concupiscence est chose délectable, tant que dure l'espoir d'obtenir ce qui est désiré; mais, si cet espoir est enlevé par l'apposition d'un obstacle, la concupiscence cause la douleur ».

Du côté du sujet en qui la douleur se trouve, la cause de cette douleur est toujours un premier mouvement vers le bien dont la privation devient un mal, et, à ce titre, engendre la douleur. Ce premier mouvement n'est autre que le mouvement même de l'amour, d'où dérive, nous le savons, tout autre mouvement de l'appétit. Il se pourra d'ailleurs qu'en plus du mouvement de l'amour, il y ait aussi, parfois, comme cause de tristesse, le mouvement du désir, lequel devient, lui aussi, cause de tristesse, s'il est contrarié par quelque obstacle; et la tristesse sera d'autant plus grande que le désir était plus intense et que l'empêchement qui lui fait obstacle est lui-même plus contrariant. Toutefois, la perte d'un bien que l'on goûtait, demeure, en soi, chose plus attristante que l'obstacle apporté au désir d'un bien qu'on n'avait pas encore. — Devons-nous dire que l'amour de l'unité est aussi cause de tristesse? C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article III.

Si l'amour de l'unité est cause de la douleur?

Cet article est posé ici par saint Thomas, en raison de la doctrine qu'il va permettre d'exposer, sans doute; mais aussi à cause de l'autorité d'Aristote et de saint Augustin qui avaient touché cette question, comme nous l'allons voir. — Trois objections veulent prouver que « l'amour de l'unité n'est pas cause de la

douleur ». — La première, précisément, arguë d'un texte d' « Aristote », qui « dit, au dixième livre de *l'Éthique* (ch. III, n. 6; de S. Th., leç. 3), que *cette opinion*, laquelle assignait comme cause de délectation le fait de se remplir, et comme cause de tristesse, l'incision, *semble viser les délectations et les tristesses qui ont pour objet la nourriture*. Or, toute délectation et toute tristesse ne porte pas là-dessus. Il s'ensuit que l'amour de l'unité n'est pas la cause universelle de la douleur, le fait de se remplir se rapportant à l'unité et l'incision ou la division à la multitude ». — La seconde objection dit que « toute séparation s'oppose à l'unité. Si donc la douleur était causée par l'appétit ou l'amour de l'unité, aucune séparation ne serait agréable; ce qui paraît manifestement faux dans le rejet de tout ce qui est superflu ». — La troisième objection fait observer que « c'est pour la même raison que nous recherchons la conjonction du bien et l'éloignement du mal. Or, de même que la conjonction se réfère à l'unité, étant une certaine union; de même, la séparation est chose contraire à l'unité. Donc, l'amour de l'unité ne doit pas être marqué comme cause de la douleur, plus que l'amour de la séparation ».

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Augustin », qui « dit, au troisième livre du *Libre arbitre* (ch. XXIII), que *de la douleur sentie par les bêtes, il ressort assez clairement combien les âmes sont avides de l'unité dans la gestion et l'animation de leurs corps. Qu'est-ce, en effet, autre chose, la douleur, sinon un certain sens impatient de la division et de la corruption?* »

Au corps de l'article, saint Thomas rattache étroitement la doctrine qu'il va nous livrer ici, à la doctrine de l'article précédent. « De la même manière, dit-il, dont la concupiscence ou le désir du bien est cause de la douleur, il faut dire aussi que l'appétit ou l'amour de l'unité en est cause. C'est qu'en effet le bien de chaque chose consiste en une certaine unité, selon qu'elle a unis en soi tous les éléments qui constituent sa perfection; et de là vient que les Platoniciens dirent que l'un est principe, comme le bien (cf. *Théétète*, ch. XXIX, XXX). C'est ainsi pour cela que naturellement tout être recherche l'unité, comme

il recherche la bonté. Et, par suite, de même que l'amour ou l'appétit du bien est cause de la douleur, pareillement aussi l'amour ou l'appétit de l'unité en est cause ».

L'*ad primum* fait observer que « ce n'est pas toute union qui parfait la raison de bien, mais seulement celle d'où dépend l'être parfait d'une chose. Et voilà pourquoi aussi ce n'est pas indifféremment l'appétit de n'importe quelle unité qui cause la tristesse ou la douleur, comme certains le disaient. Aristote, à l'endroit cité par l'objection, réfute leur sentiment par ceci que parfois le fait de se remplir n'est pas chose délectable; et c'est ainsi, par exemple, que ceux qui sont déjà rassasiés ne trouvent plus aucun plaisir à prendre de la nourriture. Dans de tels cas, l'absorption ou l'union répugnerait à l'être parfait du sujet, plutôt qu'elle ne le constituerait. Il s'ensuit que la douleur n'est pas causée par l'amour de n'importe quelle unité, mais seulement de l'unité qui constitue la perfection de la nature ».

L'*ad secundum* répond que « la séparation peut être agréable, soit en tant qu'elle éloigne ce qui est contraire à la perfection du sujet, soit en tant que la séparation a une certaine union annexe, par exemple l'union de l'objet sensible au sens qui le perçoit ».

L'*ad tertium* dit que « la séparation des choses nuisibles ou qui corrompent est désirée pour autant que ces choses-là s'opposent à la véritable unité. Aussi bien la recherche ou l'amour et le désir de ces sortes de séparations n'est pas la première cause de la douleur; cette première cause est l'amour de l'unité ».

Il ne se peut pas qu'un être veuille son bien et qu'il ne veuille en même temps l'unité de son être parfait, constituée par la réunion de tous les éléments qui constituent sa perfection. De même donc que l'amour du bien doit être, du côté du sujet, et par mode de cause d'où procède le mouvement de la tristesse et de la douleur, la cause première et universelle de cette tristesse et de cette douleur; de même il faut rattacher à cette première cause l'appétit ou l'amour de l'unité, en telle sorte que partout et toujours, ou en tout être et en toute circonstance, tout ce qui nuira à l'unité parfaite d'un sujet donné, provoquera dans cet

être, s'il est doué de connaissance, un mouvement de tristesse ou de douleur qui sera causé par l'amour même que cet être a nécessairement pour l'unité de son être dans sa perfection. — Nous connaissons la cause première et universelle de la tristesse ou de la douleur, soit du côté de l'objet, soit du côté du sujet. Mais, du côté des agents extérieurs au sujet, ne se peut-il pas aussi que nous trouvions une raison de cause de la douleur? C'est ce que nous devons examiner maintenant; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si la puissance à laquelle on ne peut pas résister est cause de la douleur?

Trois objections veulent prouver que « la puissance supérieure ne doit pas être assignée comme cause de la douleur ». — La première est que « ce qui est dans la puissance de l'agent n'est pas encore chose présente, mais seulement chose future. Or, la douleur porte sur le mal présent. Donc, la puissance supérieure n'est pas cause de la douleur ». — La seconde objection fait remarquer que « tout dommage inféré est cause de douleur. Or, le dommage peut être inféré même par une puissance inférieure. Donc, la puissance supérieure ne doit pas être assignée comme la cause de la douleur ». — La troisième objection dit que « les causes des mouvements de l'appétit sont les inclinations intérieures de l'âme. Or, la puissance supérieure est quelque chose d'extérieur. Donc, elle ne doit pas être assignée comme cause de la douleur ».

L'argument *sed contra* est un texte fort bien choisi de « saint Augustin », qui « dit au livre *de la Nature du bien* (ch. xx) : *Dans l'âme, ce qui fait la douleur, c'est la volonté résistant à une puissance supérieure: dans le corps, c'est le sens résistant à un corps plus puissant* ».

Au corps de l'article, saint Thomas part de la doctrine exposée à l'article premier. « Ainsi qu'il a été dit, remarque le saint Docteur, le mal conjoint est cause de la douleur ou de la tristesse

par mode d'objet. Par conséquent, ce qui est cause de la conjonction du mal doit être assigné comme cause de la douleur ou de la tristesse. Or, il est manifeste que c'est chose contraire à l'inclination de l'appétit, qu'il se trouve joint à un mal présent » ; car cela lui répugne et il n'en voudrait pas. « D'autre part, ce qui est contraire à l'inclination d'un être, ne se trouve jamais uni à cet être, sinon par l'action d'un être plus fort que lui. Et c'est pour cela que le pouvoir supérieur est assigné comme cause de la douleur par saint Augustin. Toutefois, il faut savoir que si la puissance qui est plus forte va jusqu'à changer l'inclination contraire du sujet en son inclination propre, déjà il n'y aura plus aucune répugnance ni aucune violence; c'est ainsi qu'un agent supérieur peut transformer un corps lourd et lui enlever l'inclination qui le fait tendre en bas : dans ce cas, s'élever vers le haut ne sera plus chose violente mais chose naturelle pour ce corps ainsi transformé. Ainsi donc, si une puissance supérieure prévaut jusqu'à enlever à la volonté ou à l'appétit sensible leur inclination propre, son action ne produira plus la douleur ou la tristesse; elle ne les produit, que s'il demeure dans l'appétit une inclination en sens contraire. Et c'est pour cela que saint Augustin dit que ce qui cause la douleur, c'est *la volonté résistant à la puissance supérieure :* si, en effet, la volonté ne résistait pas, mais cédait en consentant, il ne s'ensuivrait plus la douleur mais le plaisir ».

L'*ad primum* fait observer que « la puissance supérieure cause la douleur, non pas selon qu'elle peut agir, mais selon qu'elle agit actuellement, c'est-à-dire en tant qu'elle cause la conjonction du mal qui répugne ».

L'*ad secundum* dit que « rien n'empêche qu'une puissance qui n'est pas supérieure purement et simplement, soit supérieure sous un certain rapport; et, à ce titre, elle pourra causer du dommage. Que si elle n'était supérieure en rien ni d'aucune manière, elle ne pourrait pas nuire; et, par suite, elle ne pourrait en rien causer la douleur ».

L'*ad tertium* précise en quel sens un agent extérieur peut être cause de la douleur qui est chose intérieure. « Les agents extérieurs peuvent être cause des mouvements de l'appétit pour

autant qu'ils causent la présence de l'objet. Et c'est de cette manière que la puissance supérieure peut être cause de la douleur ». — Cette réponse confirme nos précédentes observations sur la vraie nature de la douleur. La douleur, dans sa raison formelle de douleur, est toujours chose intérieure, puisqu'elle est un mouvement de l'appétit; mais la cause de la douleur, ou le mal qui la motive peut être quelque chose d'extérieur, subjecté dans les organes et soumis à l'action des agents du dehors. Aristote, déjà, avait fait cette remarque au dixième livre de *l'Éthique* (ch. III, n. 6), comme le souligne saint Thomas dans son commentaire sur ce passage (leç. 3) : « La délection ou le plaisir, disait-il, n'est pas la conjonction du bien, pas plus que la privation du bien n'est la douleur ou la tristesse; c'est quelque chose qui en est la conséquence; car la conjonction du bien ou sa privation peut être dans les organes du corps, tandis que la délectation ou le plaisir et la douleur ou la tristesse sont toujours dans l'âme. Lors donc que la conjonction du bien est réalisée, quelqu'un se délecte; et quand c'est la privation du bien, telle une lésion dans l'organe, le sujet sent la douleur et s'attriste ».

Cette question de la cause de la douleur que nous venons de lire n'a son équivalent dans aucun autre des écrits de saint Thomas. Elle est tout à fait propre à la *Somme théologique*. Si, après l'avoir lue, nous jetons sur elle un regard d'ensemble, elle nous apparaîtra comme un vrai joyau du génie analytique et synthétique de notre saint Docteur. Il s'agissait de déterminer d'une façon générale et universelle la cause propre du sentiment ou de la passion de la douleur et de la tristesse, dont la nature avait été assignée dans la question précédente. Or, nous avions dit là, précisément, que la douleur ou la tristesse est un mouvement de l'appétit, consistant dans le malaise ou la souffrance de cet appétit en présence d'un mal contraire. Quelle pourrait bien être la cause de ce mouvement de l'appétit? Cette cause devait être d'abord et directement ou essentiellement, si l'on peut ainsi dire, la raison même de mal, puisque c'est sous cette raison-là ou par elle que le mouvement de l'appétit en question se trouvait spécifié. Toutefois, c'était la raison de mal présent; car le mal en général

pourrait causer d'autres mouvements de l'appétit, tels la haine ou la fuite. Dès l'instant qu'il s'agissait d'un mouvement de l'appétit se terminant au mal et au mal présent, ce mouvement ne pouvait être qu'un mouvement dérivé, supposant d'autres mouvements dans l'appétit, soit le mouvement d'amour qui précède et commande tous les autres, soit le mouvement de détestation impliqué nécessairement dans le mouvement de résistance de l'appétit au mal présent. Mais aussi, et très spécialement, ce mouvement de l'appétit supposait autre chose, de toute nécessité. Dès là, en effet, qu'il s'agissait d'un mouvement de l'appétit se terminant à un mal présent, comme d'autre part, si le sujet où se trouve cet appétit était libre ou indépendant de toute influence étrangère, il n'y aurait jamais en lui de mal présent, il fallait donc, pour expliquer un tel mouvement, l'action effective d'un agent supérieur faisant actuellement violence au sujet et s'imposant à lui contre son gré. En telle sorte que jamais le sentiment ou la passion de la douleur et de la tristesse ne saurait exister, si l'on n'avait simultanément l'action de ces diverses causes partielles nécessaires à la constitution de la cause totale : savoir : *une raison de mal s'imposant à un appétit qui la déteste, sous l'action d'un pouvoir supérieur auquel on résiste sans pouvoir en triompher*. Partout où l'on aura cela, on aura la tristesse. Si, au contraire, l'un quelconque de ces éléments fait défaut, la tristesse ou la douleur n'existeront plus.

Après avoir déterminé les causes de la douleur ou de la tristesse, nous devons maintenant en déterminer les effets.

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XXXVII.

DES EFFETS DE LA DOULEUR OU DE LA TRISTESSE.

Cette question comprend quatre articles :

1° Si la douleur enlève la faculté d'apprendre ?
2° Si d'appesantir l'âme est un effet de la tristesse ou de la douleur ?
3° Si la tristesse ou la douleur débilite toute opération ?
4° Si la tristesse nuit au corps, plus que les autres passions de l'âme ?

De ces quatre articles, les trois premiers considèrent les effets de la douleur ou de la tristesse, par rapport à l'âme ; le quatrième, par rapport au corps. — Par rapport à l'âme, d'abord, du côté de l'intelligence (art. 1) ; puis, du côté de la volonté (art. 2) ; enfin, d'une manière générale, du côté des opérations causées par l'âme. — D'abord, des effets de la tristesse ou de la douleur, par rapport à l'intelligence.

C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si la douleur enlève la faculté d'apprendre ?

Comme nous le verrons à l'argument *sed contra*, cet article a été inspiré à saint Thomas par un très beau texte de saint Augustin. — Trois objections veulent prouver que « la douleur n'enlève pas la faculté d'apprendre ». — La première rappelle qu' « il est dit, dans Isaïe, ch. XXVI (v. 9) : *Quand vous exercez vos jugements sur la terre, tous ceux qui habitent l'univers apprennent la justice* ; et, plus loin (v. 16) : *Dans la tribulation et au*

milieu du murmure, vous les instruisiez. Or, les jugements de Dieu et la tribulation engendrent la douleur ou la tristesse dans les cœurs des hommes. Donc, la douleur ou la tristesse n'enlève pas, mais plutôt augmente la faculté d'apprendre ». — La seconde objection s'appuie encore sur un texte d' « Isaïe ». Il est « dit, au chapitre XXVIII (v. 9) : *A qui enseignera-t-il la science, et à qui se fera-t-il entendre? A des enfants à peine sevrés, détachés de la mamelle*, c'est-à-dire des délectations. Or, la douleur et la tristesse plus que tout enlèvent les délectations; car la tristesse empêche toute délectation, ainsi qu'il est dit au septième livre de *l'Éthique* (ch. XIV, n. 6; de S. Th., leç. 14); et dans *l'Ecclésiastique*, il est dit, ch. XI (v. 29) : *L'affliction d'un moment fait oublier les plus grands plaisirs*. Donc, la douleur n'enlève pas, mais donne plutôt la faculté d'apprendre ». — La troisième objection rappelle que « la tristesse intérieure l'emporte sur la douleur extérieure, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 35, art. 7). Or, même avec la tristesse, l'homme peut apprendre. Donc, à plus forte raison le peut-il avec la douleur corporelle ». — Cette dernière objection nous montre que l'article présent vise, d'une manière toute spéciale, la douleur extérieure.

L'argument *sed contra* est le texte de saint Augustin auquel nous faisions allusion au début de l'article. « Saint Augustin dit au premier livre des *Soliloques* (ch. XII) : *Ces jours derniers, j'étais torturé par une atroce douleur de dents; et cela ne me permettait de m'occuper dans mon esprit que des choses que je pouvais avoir apprises déjà. Quant à apprendre des choses nouvelles, j'en étais totalement empêché, parce qu'il m'aurait fallu pour cela toute l'attention de mon esprit* ».

Au corps de l'article, saint Thomas va s'appuyer sur la doctrine si profonde qu'il expose toujours, quand il s'agit des rapports des diverses puissances de l'âme entre elles [cf. I p., q. 77]. « Parce que, nous dit-il, toutes les puissances de l'âme ont leur racine dans la même essence de l'âme, il est nécessaire que si l'application de l'âme est tirée avec force du côté de l'opération d'une des puissances, elle se trouve retirée de l'opération des autres puissances; l'âme, en effet, étant une, ne peut avoir qu'une seule application », au sens d'application proprement dite, ou

d'application intense. « Et de là vient que si quelque chose tire à soi toute l'application de l'âme, ou sa plus grande partie, cela ne souffre pas avec soi autre chose qui demande une grande attention. — Or, il est manifeste que la douleur sensible attire à elle, au plus haut point, l'application de l'âme; car c'est naturellement que tout être tend selon tout lui-même à repousser ce qui lui est contraire, comme on le voit même dans les choses naturelles » et inanimées. « Pareillement aussi, il est manifeste que pour apprendre quelque chose pour la première fois, l'étude et l'effort sont requis avec une grande application, comme on le voit par ce qui est dit au livre des *Proverbes*, chapitre II (v. 4, 5) : *Si tu cherches la sagesse comme l'argent, et si tu la creuses comme pour découvrir un trésor, alors tu saisiras la discipline*. Et voilà pourquoi, si la douleur est intense, l'homme se trouve empêché de rien apprendre dans cet état. Il se pourra même que la douleur prenne un tel degré d'intensité, que l'homme sera jusque dans l'impossibilité de fixer son esprit sur ce qu'il sait déjà. — Toutefois », remarque très à propos saint Thomas en finissant, et l'on dirait qu'il parle ici d'après sa propre expérience, « il y aura de la diversité en cela, selon la diversité de l'amour que l'homme porte au fait d'apprendre ou de considérer en son esprit; lequel amour, selon qu'il est plus grand, retient davantage l'application de l'esprit et l'empêche de se porter entièrement à la douleur ». Nous savons, par les historiens du saint Docteur, que lui-même, devant un jour subir une opération douloureuse, que sa nature extrêmement sensible redoutait beaucoup, demanda à son compagnon de le prévenir assez à temps pour qu'il pût se livrer à ses contemplations favorites, où il avait coutume de s'absorber; et l'absorption fut telle qu'elle enleva jusqu'à la sensation de la douleur.

L'*ad primum* répond que « la tristesse modérée, qui exclut la divagation de l'âme, peut aider à recevoir l'enseignement, surtout quand il s'agit de choses qui peuvent fournir à l'homme un motif d'espérer qu'il se libérera de sa tristesse. Et c'est en ce sens que *dans la tribulation et la plainte*, les hommes reçoivent excellemment les enseignements de Dieu ».

L'*ad secundum* fait observer que « soit la délectation, soit la

douleur, pour autant qu'elles tirent à elles l'application de l'âme, empêchent l'usage actuel de la raison; aussi bien est-il dit, au septième livre de *l'Éthique* (ch. XI, n. 4; de S. Th., leç. 11), qu'*il est impossible que dans les plaisirs sexuels, l'homme fasse acte d'intelligence.* Toutefois, la douleur tire davantage à soi l'application de l'âme, que ne le fait la délectation; comme, du reste, nous voyons, même dans les choses naturelles, que l'action du corps naturel se fait plus intense quand il s'agit de son contraire; et c'est ainsi que l'eau chauffée est plus accessible à l'action du froid et se congèle avec plus de force. Si donc la douleur ou la tristesse est modérée, il se peut qu'accidentellement elle serve à la discipline, en ce sens qu'elle enlève l'excès des délectations; mais, de soi, elle est un obstacle; et si elle devient trop intime, elle l'empêche totalement ».

L'*ad tertium* dit que « la douleur extérieure provient d'une lésion corporelle; et, de ce chef, elle entraîne avec elle la transmutation du corps, plus que ne le fait la douleur intérieure; laquelle douleur intérieure, cependant, est plus grande, à considérer ce qu'il y a de formel dans la douleur et qui se tire du côté de l'âme. Et voilà pourquoi la douleur corporelle empêche davantage la contemplation de l'esprit, qui demande un repos parfait. Toutefois, même la douleur intérieure, si elle devient intense, attire à elle l'application de l'âme, en telle sorte que l'homme ne peut pas apprendre quelque chose de nouveau. Aussi bien », ajoute saint Thomas, dans une réflexion exquise, « saint Grégoire, en raison de la tristesse, dut interrompre son explication d'Ézéchiel » (cf. homélie XXII sur Ézéchiel).

La tristesse et surtout la doulour extérieure a pour premier effet, du côté de l'âme, de paralyser sa force d'application intellectuelle. Elle peut aller même jusqu'à empêcher totalement l'acte d'intelligence ou de raison. Toujours est-il qu'à moins qu'il ne s'agisse d'une tristesse modérée et qui est un heureux contrepoids à l'entraînement des plaisirs ou des joies dissipantes, l'esprit, sous le coup de la tristesse ou de la douleur, n'a pas cette liberté d'action qui lui est indispensable pour vaquer avec un fruit plein et entier à ses opérations propres. La tristesse

ou la douleur sont, de soi, un obstacle au plein épanouissement de la vie intellectuelle de l'homme. — Sont-elles aussi un obstacle au parfait épanouissement de sa vie affective, dans le sens de l'énergie volontaire ou morale? D'un mot, la tristesse ou la douleur est-elle quelque chose qui appesantit l'âme? — C'est ce que nous allons considérer à l'article qui suit, un vrai petit chef-d'œuvre de description, en ce qui est des effets psychiques de la tristesse et de la douleur.

Article II.

Si d'appesantir l'âme est un effet de la tristesse ou de la douleur?

Trois objections veulent prouver que « l'appesantissement de l'âme n'est pas un effet de la tristesse ». — La première cite un texte de « l'apôtre », saint Paul, qui « dit, dans sa seconde épître *aux Corinthiens*, chapitre VII (v. 11) : *Quel empressement n'a-t-elle pas produit en vous, cette tristesse selon Dieu, quelle justification, quelle indignation !* Or, l'empressement et l'indignation se rattachent à une certaine vivacité de l'âme, qui est le contraire de l'appesantissement. Donc, l'appesantissement n'est pas un effet de la tristesse ». — La seconde objection rappelle que « la tristesse s'oppose à la délectation. Or, l'effet de la délectation est de dilater, dont le contraire n'est pas d'alourdir ou d'appesantir mais de resserrer. Donc, l'effet de la tristesse ne doit pas être d'appesantir ». — La troisième objection dit que « le propre de la tristesse est d'absorber, comme on le voit par ce que l'Apôtre dit dans la seconde épître *aux Corinthiens,* chapitre II (v. 7) : *De peur qu'il ne soit absorbé par une tristesse excessive.* Or, ce qui est appesanti n'est pas absorbé : bien plus, il est affaissé sous le poids qui l'opprime; tandis que ce qui est absorbé est inclus dans l'être qui l'absorbe. Donc, l'appesantissement ne doit pas être assigné comme effet de la tristesse ».

L'argument *sed contra* se contente d'en appeler à saint Grégoire de Nysse (Némésius) et à saint Jean Damascène qui disent

que la tristesse appesantit » (de *la Nature de l'homme*, ch. XIX, ou livre IV, ch. XII; — de *la Foi Orthodoxe*, liv. II, ch. XIV).

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « les effets des passions de l'âme sont désignés parfois, d'une façon métaphorique, selon la similitude des choses sensibles corporelles; et cela, parce que les mouvements de l'appétit de l'âme, sont semblables aux mouvements de l'appétit naturel. C'est en ce sens que la ferveur est attribuée à l'amour, la dilation à la délectation, l'appesantissement à la tristesse. L'homme, en effet, est dit appesanti, de ce qu'il se trouve empêché dans son propre mouvement par quelque poids. Or, il est manifeste d'après tout ce qui a été dit, que la tristesse a pour cause un mal présent : lequel mal, par cela seul qu'il répugne au mouvement de la volonté, appesantit l'âme, ne lui permettant pas de jouir de ce qu'elle veut. Que si la violence du mal qui attriste ne va pas jusqu'à enlever l'espoir d'y échapper, bien que l'âme soit appesantie quant au fait qu'elle ne peut point présentement jouir de ce qu'elle veut, cependant elle garde encore la faculté de se mouvoir pour repousser le mal qui l'attriste. Mais si la violence du mal s'accroît au point d'enlever tout espoir d'y échapper, alors le mouvement intérieur de l'âme qui est ainsi angoissée se trouve totalement empêché, en telle sorte qu'elle ne peut plus aller ni de droite ni de gauche. Et parfois même c'est jusqu'au mouvement extérieur du corps qui se trouve paralysé, en telle sorte que l'homme demeure comme frappé de stupidité, immobile en lui-même, *ita quod remaneat homo stupidus in seipso* ». — On aura remarqué tout ce qu'a d'expressif ce dernier mot et comme il achève excellemment le ravissant petit tableau que saint Thomas vient de nous tracer des effets de la tristesse sur la partie affective de l'âme.

L'*ad primum* dit que « ce redressement » et cette vivacité « de l'âme » dont les effets sont marqués par saint Paul, « provient de la tristesse qui est selon Dieu, à cause de l'espoir qu'elle laisse de la rémission des péchés ».

L'*ad secundum* fait observer que « pour ce qui est du mouvement de l'appétit, le fait d'appesantir et de resserrer reviennent au même. De ce qu'en effet l'âme est appesantie au point de ne

pouvoir plus librement se porter aux choses du dehors, elle se trouve retirée en elle-même et comme resserrée au dedans.

L'*ad tertium* remarque que « la tristesse est dite absorber l'homme, quand la violence du mal affecte si complètement son âme qu'il ne reste plus aucun espoir d'y échapper. Et de cette sorte, ici encore, absorber et appesantir ne font qu'un. — C'est qu'en effet », observe saint Thomas, expliquant cette réponse et la réponse précédente, « quand il s'agit des choses qui se disent d'une façon métaphorique, on peut avoir des rapports de convenance là même où dans les choses prises au sens propre il n'y a qu'opposition ».

La tristesse ou la douleur, qui trouble l'esprit dans son opération propre et ne lui permet pas de vaquer à la recherche ou même à la contemplation de la vérité, trouble aussi et paralyse l'âme dans ses mouvements affectifs ; — avec cette différence pourtant qu'il semble que la douleur extérieure agit davantage dans le trouble de l'esprit, tandis que la tristesse intérieure agit davantage dans le trouble ou la paralysie de l'âme. — Que penser de l'action de la tristesse sur les opérations de l'homme en général ? Devons-nous dire qu'elle les affaiblit, qu'elle les débilite, qu'elle les empêche toutes, ou pouvons-nous supposer qu'elle les laisse totalement indemnes, si même elle n'ajoute à leur vigueur?

C'est ce que nous allons examiner à l'article suivant.

Article III.

Si la tristesse ou la douleur débilite toute opération ?

Trois objections veulent prouver que « la tristesse n'empêche pas toute opération ». — La première rappelle que « l'empressement est causé par la tristesse, comme il ressort de l'autorité de l'Apôtre citée à l'article précédent. Or, l'empressement aide à bien agir ; aussi bien saint Paul dit dans sa seconde épître *à Timothée*, ch. II (v. 15) : *Aie bien soin de te montrer vraiment un ouvrier irréprochable*. Donc, la tristesse n'empêche pas l'opéra-

tion, mais plutôt aide à bien agir ». — La seconde objection remarque que « la tristesse cause en beaucoup de sujets la concupiscence, ainsi qu'il est dit au septième livre de *l'Éthique* (ch. XIV, n. 6; de S. Th., leç. 14). Or, la concupiscence concourt à l'intensité de l'acte. Donc, aussi la tristesse ». — La troisième objection fait observer que « si certaines opérations sont propres à ceux qui sont dans la joie, d'autres opérations sont propres à ceux qui sont dans la tristesse; tel, par exemple, le fait de pleurer. Or, toute chose est accrue par ce qui lui convient. Donc, il est des opérations qui ne sont pas empêchées, qui sont au contraire rendues plus parfaites par la tristesse ».

L'argument *sed contra* est un mot d' « Aristote, au dixième livre de *l'Éthique* » (ch. IV, n. 6; de S. Th., leç. 4), où il est « dit que *la délectation parfait l'opération* et qu'au contraire *la tristesse l'empêche* ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par préciser le rapport qui peut exister entre la tristesse et les opérations du sujet en qui elle se trouve. « Ainsi qu'il a été dit, rappelle saint Thomas, la tristesse parfois n'appesantit pas ni n'absorbe pas l'âme, au point d'enlever tout mouvement intérieur ou extérieur; bien plus, certains mouvements sont quelquefois causés par la tristesse elle-même. Il suit de là que l'opération peut avoir à la tristesse un double rapport. — Elle peut, en effet, se comparer à elle comme à ce qui en est l'objet. Et, de ce chef, la tristesse empêche toute opération », qui se compare à elle de cette manière. « Jamais, en effet, nous n'accomplissons aussi bien ce que nous faisons avec tristesse que ce que nous faisons avec délectation ou sans tristesse. Et la raison en est que c'est la volonté qui est la cause de toute opération humaine. Par conséquent, si l'opération porte sur ce qui est une cause de tristesse, il faut de toute nécessité qu'elle s'en trouve affaiblie » : en pareil cas, le cœur n'y est pas; et quand le cœur n'y est pas, la chose que l'on fait ne saurait être entièrement bien faite, si tant est qu'elle se fasse. — « D'une autre manière, l'opération se compare à la tristesse comme à son principe ou à sa cause. Dans ce cas: il est nécessaire qu'une telle opération se trouve accrue par la tristesse. C'est ainsi que plus on est attristé par une chose, plus

on s'efforce de repousser cette tristesse, pourvu qu'il reste quelque espoir d'en triompher; car s'il n'y avait plus aucun espoir, la tristesse ne causerait déjà plus aucune opération ni aucun mouvement », ainsi qu'il a été dit à l'article précédent.

« Et, par là, ajoute saint Thomas, les objections se trouvent résolues ».

S'il s'agit de l'âme, de ses opérations propres, ou des opérations dont elle est le principe, la douleur et la tristesse parfois sont un obstacle et parfois sont un excitant ou un secours. Elles sont un obstacle toutes les fois qu'elles absorbent l'activité intérieure de l'âme, au point de la détourner de toute autre chose étrangère à l'objet de la douleur. Elles peuvent être un secours, quand elles retiennent l'activité de l'âme, l'empêchant de se répandre sur des sujets qui seraient encore plus en opposition avec ses opérations propres, ou quand elles l'appliquent avec un redoublement d'intensité à ce qui doit être un remède même à la douleur ou à la tristesse. — Que penser des effets de la tristesse par rapport au corps? Il ne nous reste plus que ce dernier point à examiner; et ce va être l'objet de l'article suivant.

Article IV.

Si la tristesse nuit au corps plus que les autres passions de l'âme?

Trois objections veulent prouver que « la tristesse n'est pas ce qui nuit le plus au corps ». — La première observe que « la tristesse a un être spirituel dans l'âme. Or, les choses qui n'ont qu'un être spirituel », au sens d'être intentionnel, par opposition à l'être physico-chimique, « ne causent pas de transmutation dans le corps; comme on le voit pour les images des couleurs qui sont dans l'air et qui ne colorent point les corps. Donc, la tristesse ne nuit en rien au corps ». — La seconde objection dit que « si la tristesse nuit en quelque manière au corps, ce ne sera qu'en tant qu'une transmutation corporelle lui est adjointe. Or,

la transmutation corporelle, ainsi comprise, se trouve dans toutes les passions de l'âme, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 22, art. 1, 3). Donc, ce n'est pas à un titre spécial, par rapport aux autres passions, que la tristesse nuit au corps ». — La troisième objection cite l'autorité d' « Aristote », qui « dit, au septième livre de *l'Éthique* (ch. III, n. 7; de S. Th., leç. 3), que *les colères et les concupiscences rendent certains hommes fous;* or, ceci paraît être de tous les effets le plus pernicieux, la raison étant ce qu'il y a de plus excellent dans l'homme. De même, le désespoir semble être plus nuisible que la tristesse, puisqu'il en est la cause. Donc, la tristesse n'est pas, de toutes les passions de l'âme, celle qui nuit le plus au corps ».

L'argument *sed contra* apporte trois textes de l'Écriture sainte, admirablement choisis. — « Il est dit, au livre des *Proverbes*, ch. XVII (v. 22) : *Un cœur joyeux rend la vie toute en fleurs; un esprit triste dessèche les os.* — De même, encore dans les *Proverbes*, ch. XXV (v. 20) : *Comme la teigne nuit au vêtement, et le ver au bois, ainsi la tristesse nuit au cœur.* — Et, au livre de *l'Ecclésiastique*, ch. XXXVIII (v. 19) : *Après la tristesse, la mort vient en hâte* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la tristesse, parmi toutes les passions de l'âme, nuit le plus au corps. La raison en est, ajoute le saint Docteur, que la tristesse répugne à la vie humaine, quant au côté spécifique de son mouvement; et non pas seulement quant à sa mesure ou à son intensité, comme les autres passions de l'âme. La vie humaine consiste, en effet, dans un certain mouvement, qui, du cœur, se répand dans les autres membres; lequel mouvement convient à la nature humaine selon une certaine mesure déterminée. Si donc ce mouvement va au delà de ce qui est la mesure voulue, il répugnera à la vie humaine, quant à ce qui est sa mesure; mais non quant à ce qui constitue son caractère spécifique. Que si la marche même de ce mouvement est entravée, on aura quelque chose qui répugne à la vie selon son espèce. — Or, il faut remarquer que dans toutes les passions de l'âme, la transmutation corporelle, qui est ce qu'il y a en elles de matériel, est conforme et proportionnée au mouvement de l'appétit, qui est en elles ce qu'il y a de formel; comme

en toutes choses la matière est proportionnée à la forme. Il suit de là que ces passions de l'âme qui impliquent un mouvement de l'appétit vers quelque chose, ne répugnent pas au mouvement vital selon son espèce, mais peuvent lui répugner quant à sa mesure; tels sont l'amour, la joie, le désir, et autres passions semblables. Nous dirons donc que ces passions, à les prendre selon leur espèce, aident plutôt la nature du corps, bien qu'elles puissent lui nuire en raison de l'excès. Les passions, au contraire, qui impliquent un mouvement de l'appétit dans le sens de la fuite et du retrait, répugnent à la motion vitale, non pas seulement quant à sa mesure, mais encore quant à l'espèce de son mouvement », ou quant à ce qui constitue son être; « et, à ce titre, elles nuisent d'une façon pure et simple; telles sont la crainte, le désespoir, et, par-dessus tout, la tristesse qui appesantit l'âme en raison d'un mal présent dont l'impression est plus forte que celle du mal à venir ». — On ne saurait trop remarquer et retenir cette explication si profonde et si lumineuse de saint Thomas sur la diversité des mouvements passionnels dans leurs rapports avec la vie physique de l'homme; et comment les uns, en raison même de leur nature, favorisent l'épanouissement de cette vie, ne pouvant lui nuire qu'en raison d'un excès; tandis que les autres, et, par-dessus tout, le mouvement de la tristesse, lui sont essentiellement nuisibles et contraires.

L'*ad primum* n'accepte pas la parité que voulait faire l'objection entre ce qui est dans l'âme et ce qui est seulement intentions spirituelles. « L'âme est appelée naturellement à mouvoir le corps; et c'est pourquoi le mouvement spirituel de l'âme est naturellement cause de transmutations corporelles. Il n'en est pas de même des intentions spirituelles qui ne sont pas naturellement ordonnées à mouvoir les autres corps non destinés naturellement à être mus par l'âme ».

L'*ad secundum* fait remarquer que « les autres passions ont une transmutation corporelle qui est conforme selon son espèce au mouvement vital; tandis que la tristesse a une transmutation corporelle contraire, ainsi qu'il a été dit ».

L'*ad tertium*, particulièrement à noter, observe que « l'usage de la raison se trouve empêché pour des causes moindres que

celles qui corrompent la vie » physique; « et nous voyons, en effet, de nombreuses maladies enlever l'usage de la raison, qui n'enlèvent pas encore la vie. — Et cependant » nous pouvons accorder que « la crainte et la colère nuisent le plus au corps, en raison de la tristesse qu'elles impliquent relativement à l'absence de ce qu'on désire. — D'ailleurs, la tristesse elle-même enlève parfois la raison, comme on le voit en ceux qui sous le coup de la douleur tombent dans la mélancolie ou la manie », au sens péjoratif de ces mots et selon qu'ils désignent ce qu'il y a de plus mauvais dans la neurasthénie ou la névropathie aiguës.

Précisément parce que la tristesse a des effets plus particulièrement pernicieux au point de vue de la vie humaine, de là l'importance ou même la nécessité d'étudier d'une façon spéciale ce qui peut en être le remède. Et c'est pourquoi, de toutes les passions de l'âme, la tristesse est la seule au sujet de laquelle saint Thomas institue une question spéciale ayant trait à ses remèdes. C'est cette question que nous devons aborder maintenant. Nous ne saurions trop en recommander l'étude à tous ceux que peuvent intéresser, de près ou de loin, ces terribles phénomènes de névropathie ou de neurasthénie que saint Thomas lui-même nous laissait entrevoir à la fin du dernier article, et qui sont aujourd'hui si fréquents dans certains milieux.

QUESTION XXXVIII.

DES REMÈDES DE LA TRISTESSE OU DE LA DOULEUR.

Cette question comprend cinq articles :

1° Si la douleur ou la tristesse est mitigée par n'importe quelle délectation?
2° Si elle est mitigée par les pleurs?
3° Si par la compassion des amis?
4° Si par la contemplation de la vérité?
5° Si par le sommeil et par les bains?

De ces cinq articles, le premier examine ce qu'on pourrait appeler le remède général contre la tristesse ou la douleur; les quatre autres, des remèdes particuliers : en raison directe de la douleur et de la tristesse : du côté du sujet lui-même (art. 2); du côté des amis qui compatissent (art. 3); en raison de causes étrangères à la douleur mais plus particulièrement bienfaisantes contre elle : du côté de l'âme (art. 4); du côté du corps (art. 5). — D'abord, le remède général.

C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si la douleur ou la tristesse est mitigée par n'importe quelle délectation?

Trois objections veulent prouver que « toute délectation ne mitige pas toute douleur ou toute tristesse ». — La première est que « la délectation ne mitige la tristesse qu'en tant qu'elle lui est contraire; car *les remèdes se font par les contraires*. ainsi

qu'il est dit au second livre de *l'Éthique* (ch. III, n. 4; de S. Th., leç. 3). Or, il n'est pas vrai que toute délectation soit contraire à toute tristesse, comme on l'a vu plus haut (q. 35, art. 4). Donc ce n'est pas toute délectation qui mitige toute tristesse ». — La seconde objection dit que « ce qui cause la tristesse ne la mitige pas. Or, il est des délectations qui causent la tristesse; car, ainsi qu'il est dit au neuvième livre de *l'Éthique* (ch. IV, n. 10; de S. Th., leç. 4), *le méchant s'attriste parce qu'il s'est délecté.* Donc, toute délectation ne mitige pas la tristesse ». — La troisième objection cite un très beau passage de « saint Augustin, au quatrième livre de ses *Confessions* » (ch. VII), où il « dit que lui-même s'enfuit de sa patrie où il avait coutume de converser avec son ami mort maintenant; *car ses yeux le cherchaient moins où ils n'avaient pas coutume de le voir.* D'où l'on peut tirer que ce qui nous unissait à nos amis morts ou éloignés, nous devient à charge quand nous nous affligeons de leur mort ou de leur absence. Or, ce qui nous unissait le plus à eux, c'étaient les joies goûtées en commun. Donc, les délectations elles-mêmes nous deviennent à charge, quand nous sommes dans la tristesse; et, par suite, il n'est pas vrai que toute délectation mitige toute tristesse ».

L'argument *sed contra* est un texte formel d' « Aristote », qui « dit, au septième livre de *l'Éthique* (ch. XIV, n. 6; de S. Th., leç. 14), que *la délectation chasse la tristesse, et quand elle est contraire, et quelle qu'elle soit, pourvu qu'elle soit forte* ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par se référer à ce qui a été dit, dans les questions précédentes, sur la nature de la délectation et de la tristesse. « Ainsi qu'il ressort de tout ce qui a été dit jusqu'ici, la délectation est un certain repos de l'appétit dans le bien qui convient; la tristesse, au contraire, a pour cause ce qui répugne à l'appétit. Il s'ensuit que la délectation est à la tristesse, dans les mouvements de l'appétit, ce qu'est, dans les mouvements corporels, le repos à la fatigue qui provient de quelque transmutation non naturelle; car la tristesse elle-même implique une certaine fatigue ou une certaine maladie de la faculté appétitive. De même donc que tout repos du corps apporte un remède contre toute fatigue provenant d'une cause

innaturelle quelconque; pareillement, toute délectation apporte un remède contre n'importe quelle tristesse, d'où que cette tristesse provienne ». — On le voit, c'est à l'idée de repos et de fatigue qu'a recours saint Thomas pour montrer, dans une conclusion tout à fait lumineuse, qu'en effet toute délectation est un remède contre toute tristesse.

L'*ad primum* fait observer que « si toute délectation n'est pas contraire à toute tristesse, du point de vue spécifique, elle lui est contraire cependant au point de vue générique, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 35, art. 4). Et c'est pourquoi, du côté de la disposition du sujet, toute tristesse peut être mitigée par n'importe quelle délectation ».

L'*ad secundum* remarque que « les plaisirs des méchants ne leur sont pas une cause de tristesse quand ils en jouissent; mais après, quand ils sont passés; en ce sens qu'ils se repentent du mal qui a été pour eux cause de plaisir. Mais on subvient à cette tristesse par des délectations contraires ».

L'*ad tertium* répond que « lorsqu'il y a deux causes inclinant à des mouvements contraires, chacune d'elles empêche l'autre »; elles se neutralisent mutuellement; « toutefois, celle-là l'emporte qui est la plus forte et la plus tenace. Or, en celui qui s'attriste des choses où il avait coutume de se complaire avec un ami mort ou absent, deux causes se trouvent qui meuvent en sens contraire. Il y a la mort ou l'absence de l'ami, qui rappelée à l'esprit, porte à la douleur; et il y a le bien présent qui porte à la délectation. Aussi bien ces deux causes se neutralisent et les deux effets s'atténuent l'un l'autre. Toutefois, parce que le sentiment du présent est plus fort que le souvenir du passé et que l'amour de soi est plus tenace que l'amour d'autrui, il s'ensuit que finalement la délectation chasse la tristesse. Et voilà pourquoi saint Augustin ajoute peu après, à l'endroit précité (ch. VIII), que *sa douleur cédait devant les anciennes délectations qui reparaissaient* ». Il n'est pas de douleur causée par la perte ou l'absence de l'ami le plus cher qui, peu à peu, ne diminue et ne finisse par disparaître sous l'entraînement des diversions imposées par les nécessités de la vie qui se prolonge.

Toute tristesse étant une fatigue et toute délectation étant un repos, en ce qui est des affections de l'âme, il est nécessaire que la délectation, quelle qu'elle soit, devienne un remède contre toute tristesse. C'est là, nous l'avons dit, un remède général. — Mais il y a aussi des remèdes plus particuliers qu'il nous est permis d'assigner. Nous trouvons, d'abord, en raison directe de la tristesse et de la douleur, et du côté du sujet lui-même, ce qui est précisément un effet de la douleur et de la tristesse, savoir les larmes ou les pleurs. Pouvons-nous dire que les pleurs ou les larmes soient un remède contre la tristesse ou la douleur?

C'est ce que nous allons examiner à l'article suivant.

Article II.

Si la douleur ou la tristesse est mitigée par les pleurs?

Trois objections veulent prouver que « les pleurs ne mitigent pas la tristesse ». — La première arguë de ce que « nul effet ne diminue sa cause. Or, les pleurs et les gémissements sont un effet de la tristesse. Donc, ils ne la diminuent pas ». — La seconde objection remarque que « les pleurs et les gémissements sont un effet de la tristesse, comme le rire est un effet de la joie. Or, le rire ne diminue pas la joie. Donc les pleurs ne mitigent pas la tristesse ». — La troisième objection observe que, « dans les larmes, nous avons devant l'esprit le mal qui nous attriste. Or, la représentation de ce qui nous attriste augmente la tristesse, comme la représentation de ce qui réjouit augmente la joie. Donc il semble que les larmes ne mitigent pas la tristesse ».

L'argument *sed contra* est encore un très beau texte de « saint Augustin, au quatrième livre de ses *Confessions* » (ch. VII), où il « dit que dans la douleur causée par la mort de son ami, *il n'y avait pour lui un peu de repos que dans les seuls gémissements et les larmes* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « les larmes et les gémissements adoucissent naturellement la tristesse. Et cela, pour une double raison. — D'abord, parce que tout ce qui

nuit, si on l'enferme au dedans, afflige davantage, l'attention de l'âme se concentrant davantage tout autour; lorsque, au contraire, cela se répand au dehors, l'attention de l'âme se trouve en quelque sorte dispersée sur ces choses extérieures, et pour autant la douleur est diminuée. Et c'est pour cela que si les hommes qui sont dans la tristesse manifestent leur tristesse au dehors, soit par des larmes, ou des gémissements, ou aussi par la parole, leur tristesse est adoucie. — Une seconde raison est que toujours l'opération qui convient à l'homme selon la disposition où il se trouve, est pour lui chose délectable. Or, le fait de pleurer et le fait de gémir sont des opérations qui conviennent à celui qui est dans la tristesse ou dans la douleur. Aussi bien elles sont pour lui chose délectable. Puis donc que toute délectation adoucit en quelque manière la tristesse et la douleur, ainsi qu'il a été dit (art. préc.), il s'ensuit que par les pleurs et les gémissements la tristesse se trouve mitigée ». — Il suit de là que pour les âmes affligées et qui sont sous le coup d'une peine, d'une tristesse, d'une douleur, il n'est pas bon qu'elles se raidissent contre elles-mêmes et que par une sorte de vertu mal placée ou de stoïcisme orgueilleux, elles se refusent le soulagement et la consolation qu'elles trouveraient naturellement dans le fait de pleurer, ou de gémir et de se plaindre, ou encore de raconter leurs douleurs et leurs peines. Sans doute, l'excès devra être évité ici, comme en toutes choses; et il pourra ne pas convenir à tous les êtres humains qu'ils manifestent de la même manière, ou dans le même degré, au dehors, leurs peines intérieures; mais cette manifestation n'en demeure pas moins, en soi, un remède que la nature elle-même a mis pour chacun de nous à côté de la tristesse et de la douleur.

L'*ad primum* fait remarquer que « le rapport même de cause à effet est contraire au rapport d'attristant et d'attristé; car tout effet convient à sa cause, et par suite est chose délectable par rapport à elle; tandis que l'attristant est contraire à l'attristé. Il s'ensuit que l'effet de la tristesse a au sujet en qui elle se trouve un rapport contraire à celui de l'objet qui la cause. Et c'est pour cela que la tristesse est mitigée par l'effet de la tristesse, en raison de la contrariété dont nous venons de parler ».

L'*ad secundum* applique la même remarque à la seconde objection. « Le rapport d'effet à cause est semblable au rapport de chose délectable à sujet qui se délecte; car de part et d'autre il y a convenance et harmonie. Or, tout semblable accroît son semblable. Et voilà pourquoi le rire et les autres effets de la joie augmentent la joie; à moins qu'ils ne deviennent pour elle accidentellement un obstacle, en raison de l'excès ».

L'*ad tertium* dit que « la représentation de la chose qui attriste est de nature, par elle-même, à augmenter la tristesse; mais de ce que l'homme se représente qu'il fait ce qui lui convient selon l'état où il se trouve, une certaine délectation en résulte pour lui. Et de là vient, par la même raison, que s'il échappe à quelqu'un de rire dans un état où il lui semble qu'il devrait pleurer, il s'attriste de cela même, comme faisant ce qui ne convient pas, ainsi que le dit Cicéron, au troisième livre des *Questions Tusculanes* (ch. XXVII).

Un remède naturel et très efficace contre la tristesse et la douleur est de ne point renfermer au dedans de soi, d'une manière absolue, sa tristesse ou sa douleur, mais de les laisser en quelque sorte suivre leur cours normal, leur permettant de se manifester ou de se répandre en pleurs, en gémissements, en paroles. — Mais cela même nous invite à considérer un second remède spécial, qui n'est guère que le complément du premier dont nous venons de parler; savoir la compassion des amis.

Nous allons l'examiner à l'article suivant.

ARTICLE III.

Si la douleur et la tristesse sont mitigées par la compassion des amis?

Trois objections veulent prouver que « la douleur d'un ami compatissant ne mitige pas la tristesse ». — La première arguë de ce que « les contraires ont des effets contraires. Or, selon que saint Augustin le dit au huitième livre des *Confessions*

(ch. IV) : *Quand la joie est goûtée en commun par un grand nombre, elle est plus grande en chacun d'eux : ils s'excitent, en effet, et s'enflamment les uns les autres.* Donc, pour la même raison, il semble que si plusieurs sont à s'attrister en même temps, la tristesse de chacun doit être plus grande ». — La seconde objection remarque que « le propre de l'amitié est de rendre amour pour amour, ainsi que le dit saint Augustin au quatrième livre de ses *Confessions* (ch. IX). Or, l'ami qui compatit souffre de la douleur de l'ami auquel il compatit. Il s'ensuit que la douleur même de l'ami qui compatit est cause, pour l'ami qui souffrait déjà de sa propre douleur, d'une douleur nouvelle. Et cette douleur nouvelle ajoutée à la première doit faire, semble-t-il, une somme plus grande de tristesse ». — La troisième objection insiste dans le même sens : « Tout mal de l'ami attriste comme si c'était un mal qui fût notre propre mal; car *l'ami est un autre nous-même.* Or, la douleur est un certain mal. Il s'ensuit que la douleur de l'ami qui compatit ajoute à la tristesse de l'ami auquel il compatit ».

L'argument *sed contra* se réfère à « Aristote », qui « dit au neuvième livre de *l'Éthique* » (ch. XI, n. 3; de S. Th., leç. 13), dans son beau traité de l'amitié, « que lorsqu'on est dans la tristesse, un ami qui compatit console ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « naturellement l'ami qui compatit quand on est dans la tristesse, est une source de consolation ». Et le saint Docteur ajoute qu' « Aristote indique de cela une double raison au neuvième livre de *l'Éthique* (endroit précité). — La première est que la tristesse ayant pour effet d'appesantir, elle est une sorte de poids dont celui qui en est chargé s'efforce de se décharger ou de s'alléger. Lors donc que celui qui est triste voit les autres attristés de sa propre tristesse, il lui semble qu'ils l'aident à porter le poids qui le charge, comme s'efforçant à lui rendre son poids plus léger; d'où il suit que le poids de la tristesse lui devient plus léger, en effet : un peu comme nous voyons qu'il arrive dans le portement des poids corporels ». Cette raison, comme le fait remarquer saint Thomas dans son commentaire sur ce passage de *l'Éthique*, n'est probante qu'en partie; car la similitude ne s'applique qu'impar-

faitement. Dans le support du poids corporel, en effet, c'est le même poids numérique qui est porté par ceux qui se prêtent secours; tandis que la tristesse de l'ami qui compatit n'est pas une part de la tristesse de l'ami auquel il compatit; elle s'y ajouterait plutôt comme douleur nouvelle, ainsi que le notaient les objections. — Aussi bien, « une seconde raison, et qui est meilleure, consiste à dire que l'ami qui voit ses amis s'attrister avec lui, constate par là qu'il en est aimé; et c'est là chose délectable, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 32, art. 5). Puis donc que toute délectation mitige la tristesse, ainsi qu'il a été dit (article premier), il s'ensuit que l'ami qui compatit est lui-même une mitigation de la tristesse. »

L'*ad primum* fait observer que « dans les deux cas, l'amitié se manifeste, savoir quand on s'unit à la joie et quand on s'unit à la tristesse. Et voilà pourquoi, en raison de la cause qui est la même, ces deux choses-là sont l'une et l'autre délectables » : toutes deux sont délectables, en raison de l'amitié qui se manifeste dans les deux.

L'*ad secundum* accorde que « la douleur de l'ami prise en elle-même attristerait en effet. Mais la considération de sa cause, qui est l'amour, fait qu'elle délecte plutôt ».

« Et la même réponse vaut pour la troisième objection ».

Ainsi donc la compassion des amis, parce qu'elle témoigne de leur amitié, est une cause de délectation qui console. On est consolé en sentant qu'on n'est pas seul dans sa tristesse; et pour autant on peut dire que la compassion des amis est un soulagement qui aide à porter le poids de la tristesse et de la douleur. — Nous avons vu un double remède spécial qui a une affinité toute particulière à la douleur et à la tristesse. Nous devons maintenant considérer deux autres remèdes, qui, en soi, ne se rattachent pas à la tristesse et à la douleur; l'un se tire du côté de l'âme; et c'est ce que saint Thomas appelle la contemplation de la vérité; l'autre se tire du côté du corps.

Voyons d'abord le remède qui se tire du côté de l'âme. — C'est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si par la contemplation de la vérité la douleur et la tristesse s'adoucissent?

Trois objections veulent prouver que « la contemplation de la vérité ne mitige pas la douleur ». — La première cite une parole très expressive de « *l'Ecclésiaste* », où il est « dit, ch. I (v. 18) : *Celui qui augmente sa science augmente sa douleur*. Or, la science se rattache à la contemplation de la vérité. Donc, la contemplation de la vérité ne mitige pas la douleur ». — La seconde objection observe que « la contemplation de la vérité appartient à l'intelligence spéculative. Or, *l'intelligence spéculative ne meut pas*, comme il est dit au troisième livre *de l'Ame*. Puis donc que la joie et la douleur sont de certains mouvements de l'âme, il semble que la contemplation de la vérité ne fait rien à la mitigation de la douleur ». — La troisième objection dit que « le remède du mal doit être apposé là où est le mal. Or, la contemplation de la vérité est dans l'intelligence. Elle ne mitige donc pas la douleur corporelle qui est dans le sens ».

L'argument *sed contra* en appelle à l'autorité de « saint Augustin », qui « dit, au premier livre des *Soliloques* (ch. XII) : *Il me semblait que si cet éclat de la vérité apparaissait à nos esprits, ou je ne sentirais plus ma douleur, ou certainement cette douleur ne me semblerait plus rien* ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par rappeler l'admirable doctrine établie plus haut, savoir que « la plus grande de toutes les délectations consiste dans la contemplation de la vérité, ainsi qu'il a été dit (q. 31, art. 5; q. 34, art. 3). Or, toute délectation mitige la douleur, comme il a été dit plus haut (article premier). Il s'ensuit que la contemplation de la vérité mitige la tristesse ou la douleur; et cela, ajoute saint Thomas, d'autant plus que quelqu'un est plus parfaitement épris de la sagesse. Aussi bien, poursuit notre saint Docteur, sous le coup de la contemplation des choses de Dieu et de la future béatitude, les hommes se réjouissent dans les tribulations. Et ce qui est plus, on

trouve cette joie, même au milieu des tourments corporels; c'est ainsi que *le martyr saint Tiburce, comme il marchait, les pieds nus, sur des charbons ardents, dit : Il me semble que je marche sur un chemin de roses, au nom de Jésus-Christ* » (dans le bréviaire dominicain, antienne pour la mémoire de S. Tiburce, 10 août). — Nous avions eu l'occasion de faire une remarque analogue, en parlant des effets de la douleur (q. 37, art. 1).

L'*ad primum* explique le texte de *l'Ecclésiaste* en disant que « *celui qui augmente sa science augmente sa douleur*, soit à cause de la difficulté et du risque qu'il y a à chercher la vérité, soit parce que l'homme, par sa science, connaît beaucoup de choses qui sont contraires à sa volonté. C'est donc du côté des choses connues que la science cause la douleur; mais en tant qu'elle implique la contemplation de la vérité, c'est la délectation qu'elle cause ».

L'*ad secundum* accorde que « l'intelligence spéculative ne meut pas l'âme, du côté de la chose contemplée; mais elle la meut, du côté de la contemplation elle-même, qui est un certain bien de l'homme, et chose naturellement délectable pour lui » : qu'un triangle ait ses trois angles égaux à deux angles droits, cela ne saurait guère émotionner le cœur de l'homme; mais que l'homme voie des yeux de son esprit cette vérité qu'un triangle a ses trois angles égaux à deux angles droits, c'est chose qui emplit d'aise son cœur épris du besoin de voir et de connaître.

L'*ad tertium* répond que « parmi les puissances de l'âme, il y a un rejaillissement des puissances supérieures sur les puissances inférieures. Et c'est ainsi que la délectation de la contemplation existant dans la partie supérieure de l'âme rejaillit à l'effet de mitiger même la douleur qui est dans le sens ».

Du côté de l'âme, la contemplation de la vérité, quand on peut suffisamment maîtriser sa douleur ou sa tristesse, pour s'y livrer, est un remède souverainement efficace pour mitiger ou adoucir cette douleur et cette tristesse. Ce remède est particulièrement efficace dans les âmes naturellement contemplatives et éprises de vérité, surtout s'il s'agit de la vérité surnaturelle qui porte avec elle les plus ineffables consolations. — Du côté du corps, n'y aura-

t-il pas aussi un remède particulièrement approprié? Saint Thomas se l'est demandé; et il n'hésite pas, tant la question offre à ses yeux d'importance, à en faire l'objet d'un article de sa *Somme théologique*. Cet article est celui-là même que nous allons lire.

Article V.

Si la douleur et la tristesse sont mitigées par le sommeil et par les bains?

Trois objections veulent prouver que « le sommeil et le bain ne mitigent pas la tristesse ». — La première est que « la tristesse se trouve dans l'âme. Or, le sommeil et le bain appartiennent au corps. Donc, ils ne peuvent point être de quelque utilité pour mitiger la tristesse ». — La seconde objection remarque que « le même effet ne semble pas être causé par des causes contraires. Or, ces choses-là, étant corporelles, répugnent à la contemplation de la vérité, qui est cause de mitigation de la tristesse, ainsi qu'il a été dit (art. préc.). Donc, par ces sortes de choses, la tristesse n'est pas mitigée ». — La troisième objection observe que « la tristesse et la douleur, selon qu'elles appartiennent au corps, consistent dans une certaine transmutation du cœur. Or, ces sortes de remèdes dont il s'agit, semblent se rapporter aux sens extérieurs et aux membres, plutôt qu'à la disposition intérieure du cœur. Donc, par ces sortes de choses, la tristesse n'est point mitigée ».

L'argument *sed contra* en appelle à l'autorité de « saint Augustin », qui « dit, au neuvième livre de ses *Confessions* (ch. XII) : *J'avais appris que le bain tirait son nom de ce qu'il chasse la tristesse de l'âme.* Et plus bas : *Je dormis; et je m'éveillai. Et je trouvai que ma douleur n'était pas médiocrement adoucie.* Et il cite ce qui est dit dans l'hymne de saint Ambroise (*Deus creator omnium*) : *Le repos rend à l'application du travail les membres rompus; il allège les esprits fatigués; il dissout les chagrins anxieux* ».

Au corps de l'article, saint Thomas se réfère à la doctrine exposée dans le dernier article de la question précédente; c'est

de là, en effet, que nous devons tirer la solution du point qui nous occupe. « Ainsi qu'il a été dit plus haut (art. précité), la tristesse, selon son espèce, répugne à la motion vitale du corps. Il suit de là que ce qui reforme la nature corporelle dans l'état voulu de la motion vitale répugnera à la tristesse et la mitigera ». Or, il n'est pas douteux que tel est l'effet, soit du sommeil, soit des bains. Il est donc nécessaire qu'ils mitigent la tristesse. — « Il y a aussi que ces sortes de remèdes, en ramenant la nature à sa disposition normale », par le repos et la détente, « sont cause de délectation; car c'est cela même qui cause la délectation, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 31, art. 1). D'autre part, comme toute délectation mitige la tristesse, il suit de là que par ces sortes de remèdes corporels la tristesse est mitigée ». — L'une et l'autre de ces deux raisons, mais surtout la première qui est plus spéciale, expliquent pourquoi aujourd'hui on traite par l'hydrothérapie les maladies nerveuses, dont le propre ou la caractéristique est de plonger dans la mélancolie et la tristesse.

L'*ad primum* fait observer que « la disposition normale du corps, pour autant qu'elle est objet de perception sensible, cause la délectation; et, par suite, mitige la tristesse ».

L'*ad secundum* répond que « parmi les délectations, l'une empêche l'autre, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 31, art. 8); et cependant toute délectation mitige la tristesse. Il n'y a donc pas d'inconvénient à ce que la tristesse soit mitigée par des causes qui s'opposent entre elles ».

L'*ad tertium* dit que « toute bonne disposition du corps rejaillit en quelque sorte sur le cœur, comme sur le principe et la fin de tous les mouvements corporels, ainsi qu'il est marqué au livre *de la Cause du mouvement des animaux* » (ch. XI).

Toute délectation, d'où qu'elle vienne, est un remède contre la douleur et la tristesse. Parmi les causes qui peuvent plus spécialement adoucir ainsi la tristesse et la douleur, se trouvent les actes mêmes qui sont plus particulièrement en harmonie avec les dispositions où l'on se trouve; ces actes peuvent être le fait du sujet lui-même ou de ceux qui lui sont unis par les liens de l'amitié. D'une autre manière, et par voie de contraste, on aura,

comme remèdes à la tristesse et à la douleur, tout ce qui peut absorber l'âme dans des joies plus hautes et plus pures; ou reposer et détendre le corps, de façon à le rétablir dans sa disposition normale.

Après avoir traité de la tristesse ou de la douleur en elle-même, de ses causes, de ses effets, de ses remèdes, il ne nous reste plus qu'à considérer sa bonté ou sa malice au point de vue moral. — C'est ce que nous allons étudier dans la question qui suit.

QUESTION XXXIX.

DE LA BONTÉ ET DE LA MALICE DE LA TRISTESSE ET DE LA DOULEUR.

Cette question comprend quatre articles :

1° Si toute tristesse est mauvaise?
2° Si elle peut être un bien honnête?
3° Si elle peut être un bien utile?
4° Si la douleur du corps est le souverain mal?

De ces quatre articles, les trois premiers étudient la raison de bien, dans la tristesse ou la douleur; le quatrième, la raison de mal. — Pour ce qui est du bien, saint Thomas le considère d'abord sous sa raison générale de bien (art. 1); puis, sous la double raison particulière de bien honnête (art. 2), et de bien utile (art. 3); — il ne saurait être question du bien sous sa raison d'agréable, quand il s'agit de la tristesse ou de la douleur.

Article Premier.

Si toute tristesse est mauvaise?

En se demandant si toute tristesse est mauvaise, saint Thomas se propose de montrer, nous le verrons, que la tristesse n'a pas nécessairement la raison de mal, mais qu'elle peut avoir la raison de bien, à prendre le bien sous sa raison générale de bien. — Trois objections veulent prouver que « toute tristesse est mauvaise ». — La première cite un texte de « saint Grégoire de Nysse » (Némésius, de *la Nature de l'homme*, ch. XIX, ou liv. IV,

ch. XII), où il est « dit : *Toute tristesse est un mal, par sa nature même.* Or, ce qui est naturellement un mal, est mal partout et toujours. Donc, toute tristesse est mauvaise ». — La seconde objection dit que « ce que tout le monde fuit, même les gens vertueux, est un mal. Or, tout le monde fuit la tristesse, même ceux qui sont vertueux; car, ainsi qu'il est dit au septième livre de *l'Éthique* (ch. XI, n. 4; de S. Th., leç. 11), *si l'homme prudent ne se propose pas la délectation, il fuit ce qui attriste.* Donc, la tristesse est un mal ». — La troisième objection remarque que « le mal spirituel est l'objet et la cause de la tristesse spirituelle, comme le mal corporel est l'objet et la cause de la douleur corporelle. Or, toute douleur corporelle est un mal du corps. Donc, toute tristesse spirituelle est un mal de l'âme ».

L'argument *sed contra* observe que « la tristesse du mal est contraire à la délectation du mal. Or, la délectation du mal est mauvaise; si bien qu'à titre de blâme, il est dit de plusieurs, dans le livre des *Proverbes*, ch. II (v. 14) : *Ils se réjouissent quand ils ont mal agi.* Donc, la tristesse du mal est bonne ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu' « on peut dire d'une chose qu'elle est bonne ou mauvaise, d'une double manière. — D'abord, purement et simplement, ou en raison d'elle-même. De ce chef, toute tristesse est un certain mal; car cela même, que la faculté affective dans l'homme est torturée par la présence d'un mal, a raison de mal; il s'ensuit, en effet, que la faculté affective est empêchée de se reposer dans le bien » : le repos dans le bien présent est incompossible avec l'inquiétude ou le tourment causés par le mal présent; or, cette impossibilité de repos est chose mauvaise, de soi ou en soi. — « D'une autre manière, on dit d'une chose qu'elle est bonne ou mauvaise », non pas selon qu'on la prend en soi ou en elle-même, mais « en raison d'une autre chose qui est présupposée; c'est ainsi que la honte est une chose bonne, à supposer qu'on ait commis quelque action mauvaise, selon qu'il est dit au quatrième livre de *l'Éthique* (ch. IX, n. 7; de S. Th., leç. 17). Ainsi donc, à supposer la présence d'un objet attristant ou douloureux, il est de la raison de bonté que quelqu'un s'attriste ou soit dans la douleur. Si, en effet, il ne s'attristait pas ou ne souffrait pas, ce ne pourrait

être que parce qu'il ne perçoit pas l'objet dont il s'agit, ou que cet objet ne l'affecte pas; et soit l'un soit l'autre est manifestement chose mauvaise. Donc, il appartient à la raison de bonté, qu'étant donnée la présence du mal, la tristesse ou la douleur s'ensuive. Et c'est ce que dit saint Augustin, au huitième livre du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. XIV) : *C'est encore chose bonne, qu'on souffre de la perte du bien; car s'il ne restait pas quelque bien dans la nature, la douleur d'aucun bien perdu ne serait une souffrance* ».

Ainsi donc, la tristesse, ou le fait de n'avoir pas sa partie affective dans le repos de la délectation, est, de soi, chose mauvaise; car le repos de l'appétit est en soi chose bonne. Mais, si l'on suppose, dans le sujet, la présence d'un mal, la privation ou l'absence de repos dans l'appétit devient chose bonne. Non pas que cette absence ou cette privation de repos dans l'appétit cesse d'être en soi chose mauvaise; mais parce que la présence du mal l'exige, en telle sorte que si le repos existait conjointement avec ce mal, le sujet où se trouve cet appétit ne serait pas dans l'état où il doit être. Voilà en quel sens et pourquoi la coexistence du mal dans le sujet et du manque de repos dans l'appétit de ce sujet est chose bonne. Ce n'est pas le manque de repos, considéré en lui-même, qui est un bien; au contraire, de ce chef, il reste un mal. Ce qui est un bien, c'est la coexistence ou la composition de ce manque de repos avec le mal présent. Les deux maux joints ensemble deviennent un bien, parce que l'un exclut l'autre, autant qu'il est en lui. Il serait mieux assurément qu'aucun des deux ne fût dans le sujet; mais si l'un des deux s'y trouve, il faut que l'autre y soit; car, s'il n'y était pas, son absence en présence de l'autre serait un nouveau mal qui aggraverait extrêmement le premier. Et cela est vrai soit dans l'ordre physique, soit dans l'ordre moral : dans l'ordre physique, où la présence d'un mal physique dans le sujet demande que ce sujet en soit douloureusement affecté; dans l'ordre moral, où la présence d'un mal moral dans le sujet demande que sa volonté en souffre et fasse tout ce qui est en elle pour s'en débarrasser, en le réparant.

Si donc nous nous demandons ce qui en est de la tristesse, au point de vue de la raison de bien et de la raison de mal, dans

l'ordre moral, comme, dans cet ordre-là, on juge purement et simplement d'une chose, non pas selon qu'elle est en soi, mais selon qu'elle existe dans le concret et le particulier, il s'ensuit que la tristesse est purement et simplement un bien, quoique d'une certaine manière, ou sous un certain rapport, elle soit un mal, puisqu'elle présuppose, dans le sujet, un mal qui justifie le manque de repos dans l'appétit. — Pour la même raison, elle serait aussi un bien, à considérer son existence concrète dans tel sujet, en tant qu'acte particulier de tel appétit en présence de tel mal, même d'ordre physique. — C'est en ce double sens que saint Thomas prend ici le mot *moral*, quand il ajoute : « Parce que les jugements moraux portent sur le particulier, où se trouvent les opérations, il s'ensuit qu'on doit juger bon ce qui est bon en raison d'une chose présupposée et qui existe; comme est jugé volontaire », purement et simplement, « ce qui est volontaire » ou voulu « étant donnée telle condition ou circonstance qui existe en fait », bien que la chose dût ne pas être voulue en soi ou en dehors de cette circonstance particulière, « ainsi qu'il est dit au troisième livre de *l'Éthique* (ch. 1, n. 10; de S. Th., leç. 2), et que nous l'avons établi plus haut » (q. 6, art. 6).

L'*ad primum* répond que « saint Grégoire de Nysse (Némésius) parle de la tristesse considérée du côté du mal qui attriste » ; et cela, en effet, est toujours, de soi, et en toute hypothèse, chose mauvaise. « Il ne parle pas de la tristesse, considérée du côté du sujet qui perçoit le mal et qui y répugne » : ceci, en effet, est chose bonne, non pas en soi, et d'une façon absolue, car il vaudrait mieux n'avoir pas à percevoir le mal et à le repousser; mais dans le cas particulier et à supposer la présence effective du mal. — « C'est aussi en ce sens que tout le monde fuit la tristesse, ce qui veut dire qu'on fuit le mal », cause de la tristesse; « mais on ne fuit pas la perception et la répudiation du mal »; bien au contraire, dans la mesure où l'on est en santé, soit au physique soit au moral, on s'estime heureux de percevoir le mal présent et de le combattre. — Car, et saint Thomas l'ajoute expressément, ce que nous disons de la tristesse spirituelle « doit se dire aussi de la douleur corporelle : la perception, en effet, et le rejet du mal corporel témoignent de la bonté

de la nature », comme la perception immédiate et la tristesse ou la douleur spirituelle du mal moral témoigne de la bonté morale du sujet.

« Et, par là, observe saint Thomas, la seconde et la troisième objection se trouvent, elles aussi, résolues. »

La tristesse ou la douleur qui sont chose mauvaise, considérées en elles-mêmes ou sous leur raison propre de douleur et de tristesse, n'en sont pas moins chose bonne quand elles existent en fait, motivées par la présence du mal dans le sujet. Elles sont si bien, alors, chose bonne, que si elles n'étaient pas, ce serait pour le sujet un nouveau mal, pire que le premier. — Mais quelle sorte de bien sont alors la douleur ou la tristesse? Sont-elles ou peuvent-elles être un bien honnête? Sont-elles un bien utile? C'est-ce que nous devons maintenant examiner. — D'abord, peuvent-elles être un bien honnête?

C'est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si la tristesse peut être un bien honnête?

Trois objections veulent prouver que « la tristesse n'a pas raison de bien honnête ». — La première est que « ce qui conduit aux enfers est contraire au bien honnête. Or, selon que le dit saint Augustin au douzième livre du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. XXXIII), *Jacob semble avoir craint cela, d'être tellement troublé par une trop grande tristesse, qu'au lieu d'être admis au repos des bienheureux, il n'allât à l'enfer des pécheurs.* Donc, la tristesse n'a pas raison de bien honnête ». — La seconde objection dit que « le bien honnête a raison de bien louable et méritoire. Or, la tristesse diminue la raison de louange et de mérite. Saint Paul dit, en effet, dans sa seconde épître *aux Corinthiens*, ch. IX (v. 7) : *Que chacun donne comme il l'a résolu dans son cœur, non avec tristesse ou par contrainte.* Donc, la tristesse n'est pas un bien honnête ». — La troisième objection cite un autre texte de « saint Augustin »,

qui « dit, au livre XIV de *la Cité de Dieu* (ch. xv) : *La tristesse porte sur ce qui nous arrive et que nous ne voulons pas.* Or, ne pas vouloir ce qui se fait actuellement est avoir sa volonté en opposition avec la volonté divine dont la Providence s'étend à tout ce qui se fait. Donc, puisque la conformité de la volonté humaine à la volonté divine fait partie de la rectitude de la volonté, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 19, art. 9), il semble que la tristesse s'oppose à la rectitude de la volonté; et, par suite, elle n'a pas la raison d'honnête » ou de bien moral. — Cette dernière objection est particulièrement intéressante. Nous devrons noter la réponse que lui fera saint Thomas.

L'argument *sed contra* est que « tout ce qui mérite la récompense de la vie éternelle a raison de bien honnête. Or, la tristesse est de cette sorte, comme on le voit par ce qui est dit en saint Matthieu, ch. v (v. 5) : *Bienheureux ceux qui pleurent, parce qu'ils seront consolés.* Donc, la tristesse est un bien honnête ». — Il est aisé de voir, par cet argument *sed contra* et par les objections qui précèdent, que le bien honnête se prend ici au sens de bien moral, ou de chose conforme à la droite raison. C'est d'ailleurs ce qui va apparaître mieux encore dans le corps de l'article, et dans les réponses.

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « la raison même sous laquelle la tristesse est un bien, fait qu'elle peut être un bien honnête. Il a été dit, en effet, que la tristesse est un bien », non pas en elle-même, ou sous sa raison propre de trouble dans la partie affective, mais « en raison de la connaissance et de la répudiation du mal » qu'elle implique. « Ces deux choses », savoir la connaissance et la répudiation du mal, « dans la douleur corporelle, attestent la bonté de la nature, de laquelle bonté provient que le sens perçoit et que la nature rejette ce qui est nuisible, d'où naît la douleur ». Ceci est donc toujours bon, à parler de bien dans l'ordre physique. « Pour ce qui est de la tristesse intérieure, la connaissance du mal est due parfois à un jugement droit de la raison; et sa répudiation, à la volonté bien disposée qui déteste le mal ». En d'autres termes, de même que la perception et la répudiation d'un mal sensible accusent une nature d'ordre sensible bien constituée; de même, la per-

ception par la raison et la répudiation par la volonté de ce qui est vraiment mal aux yeux de la droite raison, témoignent d'un être moral bien ordonné. « Car tout bien honnête », c'est-à-dire tout bien d'ordre moral, constituant bon l'être humain ou moral en tant que tel, « procède de ces deux causes, savoir une raison et une volonté droites. — D'où il suit manifestement, conclut saint Thomas, que la tristesse peut avoir raison de bien honnête ».

L'*ad primum* confirme cette doctrine. Il observe que « toutes les passions de l'âme doivent être réglées selon la règle de la raison, qui est la racine du bien honnête [Cf. ce que nous avons dit, sur la raison source et racine de toute moralité, dans notre précédent volume, p. 477 et suivantes]. Or, cette règle de la raison n'est pas gardée, dans la tristesse excessive dont parle saint Augustin; et voilà pourquoi une telle tristesse n'a plus la raison de bien honnête ».

L'*ad secundum* fait observer que « si la tristesse du mal procède de la volonté et de la raison droites où se trouve la détestation du mal, pareillement, la tristesse du bien procède de la raison et de la volonté perverse qui déteste le bien. Et voilà pourquoi une telle tristesse enlève la louange et le mérite du bien honnête; comme si quelqu'un fait l'aumône avec tristesse » : l'aumône est, de soi, chose bonne, aux yeux de la droite raison; mais qu'on la fasse, en regrettant d'avoir à la faire, c'est manifestement chose mauvaise, du côté du sujet qui la fait; et, pour autant, l'acte lui-même cesse d'être un acte bon, au point de vue moral.

L'*ad tertium*, nous l'avons déjà dit, doit être particulièrement noté. Saint Thomas distingue entre les choses qui arrivent actuellement pour quelqu'un. — « Parmi ces choses qui arrivent actuellement, il en est qui se font, non point parce que Dieu les veut, mais parce qu'Il les permet, comme les péchés. Il s'ensuit que la volonté qui déteste le péché, en soi ou dans les autres, n'est point en opposition avec la volonté de Dieu. — Quant au mal de peine qui arrive en fait, il arrive » non seulement parce que Dieu le permet, mais « aussi parce que Dieu le veut. Toutefois », même alors, « il n'est pas requis pour la droiture de la

volonté, que l'homme veuille ces maux en eux-mêmes », ou selon qu'ils ont la raison de mal et de chose afflictive; « il suffit qu'il n'aille pas contre l'ordre de la justice divine, ainsi qu'il a été dit plus haut » (q. 19, art. 10). — Ainsi donc, l'homme a le droit, il a même le devoir de détester le mal du péché, où qu'il le trouve, et de tout mettre en œuvre, dans la mesure du possible, soit pour l'empêcher, soit pour en réparer les effets; car, si Dieu, pour des raisons plus hautes, le permet, il n'en demeure pas moins qu'Il le réprouve et que sa volonté ne le veut pas [Cf. I p., q. 14, art. 10; q. 19, art. 9]. — Mais, s'il s'agit du mal de peine, il suffit que, par sa volonté délibérée, l'homme se soumette à l'ordination de la justice divine à son endroit ou à l'endroit des autres; il n'est pas nécessaire, il n'est même pas possible, naturellement parlant, qu'il se complaise dans ce mal, d'une complaisance sensible ou naturelle [Cf., à ce sujet, le beau texte du commentaire sur les *Sentences*, liv. I, dist. 48, q. 1, art. 4, que nous avons reproduit dans notre précédent volume, q. 19, art. 10, p. 601].

La tristesse, quand elle est, a purement et simplement la raison de bien; car elle implique la connaissance et le rejet d'un certain mal. Toutefois, elle n'est pas nécessairement un bien moral ou honnête. Il se peut, en effet, que le mal dont il s'agit et qui cause la tristesse, ne soit pas un vrai mal, mais seulement un mal apparent, pour le sujet qui s'en attriste. Dans ce cas, cela même qui fait que la tristesse est un bien, fait ici qu'elle est un mal. En effet, la connaissance qui porte sur ce mal et la volonté qui le rejette ne sont pas ce qu'elles devraient être. Il s'ensuit que le caractère de bonté qu'elles devraient donner à la tristesse, se change en caractère de malice. Pour que la tristesse soit un bien honnête ou moral, il faut qu'elle porte sur un vrai mal aux yeux de la droite raison; et que le sujet où elle se trouve rejette ce mal sous cette raison même de vrai mal. Alors, toujours, la tristesse est un vrai bien, aux yeux de la raison, pourvu que de par ailleurs elle soit entourée de toutes les circonstances que la droite raison impose. — Mais si la tristesse peut être un bien honnête ou moral, peut-elle aussi être un bien

utile? N'est-elle pas, au contraire, toujours, quelque chose de nuisible pour le sujet en qui elle se trouve? — C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si la tristesse peut être un bien utile?

Trois objections veulent prouver que « la tristesse ne peut pas être un bien utile ». — La première est un texte formel de « *l'Ecclésiastique* », ch. xxx (v. 25), où il est « dit : *La tristesse en fait mourir beaucoup ; et il n'est pas d'utilité en elle* ». — La seconde objection fait observer que « ce qui est utile à l'obtention de la fin tombe sous l'élection. Or, la tristesse n'est pas chose qu'on puisse choisir; bien plus, *la même chose qui se présente sans la tristesse doit être plutôt choisie que si elle se présente avec la tristesse*, ainsi qu'il est dit au troisième livre des *Topiques* (ch. ii, n. 16). Donc, la tristesse n'est pas un bien utile ». — La troisième objection rappelle que « *toute chose est pour son opération*, ainsi qu'il est dit au second livre *du Ciel et du Monde* (ch. iii, n. 1; de S. Th., leç. 4). Or, *la tristesse empêche l'opération*, ainsi qu'il est dit au dixième livre de *l'Éthique* (ch. v, n. 5; de S. Th., leç. 7). Donc, la tristesse n'a pas raison de bien utile ».

L'argument *sed contra* remarque que « le sage ne cherche que ce qui est utile. Or, selon qu'il est dit au livre de *l'Ecclésiaste*, ch. vii (v. 5) : *Le cœur des sages est dans la maison de tristesse ; le cœur des insensés, dans la maison de joie*. Donc, la tristesse est utile ».

Au corps de l'article, saint Thomas présuppose que la tristesse est un mouvement de l'appétit causé par la présence du mal. Partant de là, il observe que « du mal présent, s'élève dans l'appétit un double mouvement. — L'un, qui consiste à désavouer ce mal présent. De ce chef, la tristesse n'a pas d'utilité ; car ce qui est présent ne peut pas ne pas être présent. — Un second mouvement qui s'élève dans l'appétit, consiste à vouloir fuir ou repousser le mal qui attriste. A ce titre, la tristesse est utile,

quand elle porte sur un mal qu'il est bon de fuir en effet. Or, c'est d'une double manière qu'il peut être bon de fuir une chose. D'abord, en raison d'elle-même, et parce qu'elle est contraire au bien; comme le péché. Aussi la tristesse du péché est-elle utile pour amener l'homme à le fuir, selon ce que dit l'apôtre saint Paul, dans sa seconde épître *aux Corinthiens*, ch. VII (v. 9) : *Je me réjouis, non de ce que vous avez été attristés, mais parce que votre tristesse vous a portés à la pénitence.* D'une autre manière, une chose est à fuir, non pas parce qu'elle est un mal en elle-même, mais parce qu'elle est une occasion de mal : soit parce que l'homme s'y attache trop par amour ; soit parce qu'il est poussé par cela à commettre le mal; comme on le voit au sujet des biens temporels. A ce titre, la tristesse qui porte sur les biens temporels peut être utile. Et c'est ainsi qu'il est dit dans *l'Ecclésiaste*, ch. VII (v. 3) : *Mieux vaut aller à la maison de deuil qu'à la maison de festin : car dans la première apparaît la fin de tout homme.* — Or, que la tristesse soit utile toutes les fois qu'il s'agit d'une chose à fuir, c'est parce qu'elle ajoute une nouvelle cause de fuite. Et en effet, le mal par lui-même est objet de fuite; de même, la tristesse en elle-même est pour tous objet de fuite; comme, par contre, tous les hommes recherchent le bien et la délectation qui porte sur le bien. De même donc que la délectation du bien fait que le bien est recherché avec plus d'avidité; de même, la tristesse du mal fait que le mal est repoussé avec plus de force ».

L'*ad primum* répond que « ce texte de l'Écclésiastique s'entend de la tristesse immodérée, qui absorbe l'âme. Cette tristesse, en effet, immobilise l'âme et empêche la fuite du mal, ainsi qu'il a été dit plus haut » (q. 37, art. 2).

L'*ad secundum* dit que « si l'objet du choix devient moins apte à être choisi en raison de la tristesse, l'objet de la fuite, au contraire, n'en devient que plus apte à causer cette fuite. Et, de ce chef, la tristesse est utile ».

L'*ad tertium* accorde que « la tristesse qui a pour objet l'opération, empêche cette opération; mais la tristesse qui a pour objet la cessation de l'opération, fait qu'on recherche cette opération avec plus d'avidité ».

On appelle utile, ce qui sert à obtenir une fin. D'autre part, la fin est toujours un bien que le sujet se propose. La tristesse sera donc utile, si elle sert à l'acquisition d'un certain bien ou à la libération d'un certain mal. Considérée simplement comme souffrance de l'appétit actuellement sous le coup d'un mal présent, il n'y a pas à parler d'utilité au sujet de la tristesse : en fait le sujet souffre et il ne peut pas ne pas souffrir, tant que ce mal est là présent. Mais, si nous considérons ce mal présent comme pouvant être repoussé, ou les effets de ce mal comme pouvant être réparés, ou un mal semblable comme pouvant être prévenu et évité, dans ce cas, la tristesse peut devenir un puissant secours, en excitant le sujet à agir avec plus d'attention et plus d'énergie contre le mal et en faveur du bien contraire. C'est en ce sens que nous parlons d'utilité, au sujet de la tristesse. Dans l'ordre des biens de l'âme, surtout au point de vue surnaturel, la tristesse peut être, et est en effet, de l'utilité la plus grande. Elle contribue à détacher de tout ce qui n'est pas selon Dieu et à fixer le cœur de l'homme sur les seuls vrais biens qui sont les biens de la patrie céleste. — Nous avons dit comment la raison de bien pouvait convenir à la tristesse, soit sous la raison de bien en général, soit sous la raison de bien honnête et de bien utile. — Il ne nous reste plus qu'à examiner la raison de mal dans la tristesse : non pas la raison de mal purement et simplement, ou considérée en elle-même; car nous savons déjà en quoi ou comment elle convient à la tristesse; mais, si l'on peut ainsi dire, le degré de cette raison de mal, selon qu'elle convient à la tristesse, comparée aux autres raisons de mal qui peuvent être dans l'homme. — D'un mot, la tristesse ou la douleur peut-elle être le souverain mal de l'homme?

C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article IV.

Si la douleur du corps est le souverain mal?

Les objections, surtout la dernière, vont nous expliquer pourquoi saint Thomas pose son article sous la forme que nous

venons de lire, alors que l'objet du point en question semble viser et vise, en effet, toute tristesse ou toute douleur. — Des trois objections, les deux premières veulent prouver qu'« il doit y avoir quelque tristesse qui est le souverain mal ». — La première observe qu'« *à ce qu'il y a de plus excellent s'oppose ce qu'il y a de pire*, ainsi qu'il est dit au huitième livre de *l'Éthique* (ch. x, n. 2; de S. Th., leç. 10). Or, une certaine délectation est ce qu'il y a de meilleur, savoir la délectation qui appartient à la félicité. Donc, une certaine tristesse doit être ce qu'il y a de pire ». — La seconde objection rappelle que « la béatitude est le souverain bien de l'homme, parce qu'elle est sa fin dernière. Or, la béatitude consiste en ce que *l'homme ait tout ce qu'il veut et qu'il ne veuille rien de mal*, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 3, art. 4; q. 5, art. 8). Donc, le souverain bien de l'homme consiste dans l'accomplissement de sa volonté. D'autre part, la tristesse consiste en ce qu'une chose arrive contre la volonté, comme on le voit par saint Augustin, au livre XIV de *la Cité de Dieu*. Il s'ensuit que la tristesse est le souverain mal de l'homme ». — La troisième objection veut prouver que ce souverain mal est la douleur corporelle; et elle le fait, en s'appuyant sur « saint Augustin », qui « argumente comme il suit, au premier livre des *Soliloques* (ch. XII) : *Nous sommes composés de deux parties, savoir l'âme et le corps, dont la partie la moins noble est le corps. Le souverain bien est ce qu'il y a de meilleur dans la meilleure partie : le souverain mal, ce qu'il y a de pire dans la partie la moins noble. Or, ce qu'il y a de meilleur dans l'âme, c'est la sagesse; ce qu'il y a de pire dans le corps, c'est la douleur. Il s'ensuit que le souverain bien de l'homme est dans l'acte de la sagesse; et son souverain mal, dans l'acte de la douleur* ».

L'argument *sed contra* fait observer que « la coulpe est un plus grand mal que la peine, ainsi qu'il a été vu dans la Première Partie (q. 48, art. 6). Or, la tristesse ou la douleur appartient à la peine du péché, comme la jouissance des choses muables » supposant qu'on met en elles sa fin dernière, ou qu'on s'y arrête plus que la vraie fin dernière ne le permet, « constitue le mal de coulpe. Saint Augustin dit, en effet, dans le livre *de*

la Vraie religion (ch. XII) : *Qu'est-ce que la douleur qui est appelée douleur de l'âme, sinon qu'on manque des choses muables dont on jouissait ou dont on espérait pouvoir jouir. Et c'est tout ce qui est appelé mal, savoir le péché et la peine du péché.* Donc, la tristesse ou la douleur n'est pas le souverain mal de l'homme ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu'« il est impossible qu'une tristesse ou une douleur quelconque soit le souverain mal », pour l'homme. « Toute tristesse, en effet, ou toute douleur, ou bien porte sur ce qui est un vrai mal; ou se trouve avoir pour objet un mal apparent, qui est, en réalité, un bien. La douleur ou la tristesse qui porte sur ce qui est un vrai mal, ne peut pas elle-même être le souverain mal; car ce serait un mal pire de ne pas tenir pour mal ce qui est un vrai mal ou de ne pas le répudier. Quant à la tristesse ou à la douleur dont l'objet est un mal apparent qui en réalité est un vrai bien, elle ne peut pas non plus être le souverain mal; car ce serait quelque chose de pire d'être totalement privé du vrai bien. Par où l'on voit qu'il est impossible qu'une tristesse ou une douleur quelconque soit le souverain mal de l'homme ». A la tristesse ou à la douleur, même sous sa raison de douleur ou de tristesse, se mêle toujours un certain bien; car elle est elle-même chose bonne purement et simplement, quand elle a pour objet un vrai mal; et si elle a pour objet un faux mal, cela même qu'elle a un faux mal pour objet est encore un certain bien. Donc, la tristesse ou la douleur ne peut pas être le souverain mal pour l'homme.

L'*ad primum* complète cette lumineuse exposition du corps de l'article. « Il y a deux biens qui sont communs à la délectation et à la tristesse, savoir : le jugement vrai du bien et du mal; et l'ordre voulu de la volonté qui approuve le bien et rejette le mal. Par où l'on voit que dans la douleur ou la tristesse se trouve un certain bien, dont la privation constituerait quelque chose de pire. Dans la délectation, au contraire, il n'y a pas toujours quelque mal dont l'éloignement puisse constituer un plus grand bien. Et voilà pourquoi il peut y avoir une certaine délectation qui sera le souverain bien de l'homme, au sens où il a été dit plus haut (q. 34, art. 3); mais il ne peut pas y avoir une tristesse quelconque qui soit pour lui le souverain mal ».

L'*ad secundum* insiste dans le sens de la même doctrine. « Cela même que la volonté répugne au mal est un certain bien. Et voilà pourquoi la tristesse ou la douleur ne peut pas être le souverain mal; car elle a toujours un certain mélange de bien »; et cela, dans sa raison propre, et non pas seulement en raison du sujet où elle se trouve, ce qui conviendrait également à toute espèce de mal.

L'*ad tertium* n'accorde pas l'argument que citait l'objection. C'est qu'en effet « ce qui nuit à ce qui est meilleur est pire que ce qui nuit à ce qui est moins bon. Or, le mal est précisément *ce qui nuit*, comme le dit saint Augustin dans *l'Enchiridion* (ch. XII). Il s'ensuit que le mal de l'âme est un plus grand mal que le mal du corps. Aussi bien l'argument cité dans l'objection ne prouve pas; et saint Augustin ne le donnait pas comme étant sa pensée, mais comme étant la pensée d'un autre » (savoir Cornelius Celse).

La tristesse ou la douleur était la dernière des passions du concupiscible. Elle consiste dans un mouvement de répudiation causé dans l'appétit sous le coup d'un mal présent : si le mal est dans le sens, surtout dans le sens du toucher, on a la douleur proprement dite; si, au contraire, il s'agit d'un mal perçu plutôt par les facultés intérieures, on a la tristesse, qui existe d'abord dans l'appétit sensible, et qui n'existe même que là avec son caractère propre de passion, mais qui se retrouve aussi, comme toutes les autres passions, dépouillée du caractère de passion proprement dite, dans l'appétit rationnel ou la volonté. La tristesse ou la douleur a pour cause propre le mal présent, en opposition avec ce qui constitue le bien du sujet, et qui est imposé à ce sujet par une puissance supérieure, à laquelle pourtant son appétit ne cède pas. Son effet direct est d'absorber les préoccupations de l'âme, si bien qu'on devient incapable de fixer son esprit sur des travaux difficiles, comme aussi de se porter avec ardeur à quoi que ce soit, en dehors de l'objet même de la tristesse et de la douleur; le corps lui-même se trouve comme atteint dans ce qui est le principe de sa vie. Aussi bien est-il nécessaire de chercher un remède à cette passion ou à ce senti-

ment de la tristesse et de la douleur, remède qu'on trouve, d'une façon générale, en toute délectation, quelle qu'elle puisse être; mais, plus spécialement, dans la délectation qu'apportent les actes en harmonie avec l'état où l'on se trouve, tels que les pleurs, les gémissements, les plaintes; ou encore la compassion des amis; mais surtout, dans la mesure où l'on le peut, la contemplation de la vérité; sans négliger, d'ailleurs, même les remèdes corporels, qui reposent l'organisme fatigué par la douleur et la tristesse : tels sont, notamment, les bains et le sommeil. La tristesse, cependant, qui est chose mauvaise, considérée sous sa raison propre, ne doit pas être tenue, quand elle existe, pour un mal au sens pur et simple. Elle est même plutôt, de ce chef, un réel bien. Toutefois, elle n'est un bien d'ordre moral que si elle porte sur un vrai mal, proclamé tel par la raison droite, et si elle-même ne dépasse pas, dans sa teneur ou dans ses effets, les limites de la raison. Elle pourra aussi avoir la raison de bien utile, selon qu'elle est un motif ou un excitant nouveau de fuir le mal qui s'y rapporte. En aucun cas, et sous quelque jour qu'on la considère, elle ne peut avoir la raison de mal souverain pour l'homme.

Nous venons de rappeler que la tristesse ou la douleur est la dernière des six passions de l'appétit concupiscible. Elle forme, avec la délectation ou la joie, à laquelle elle s'oppose par mode de contraire, la troisième conjugaison des passions de cet appétit, dont les deux autres conjugaisons sont celles de l'amour et de la haine, du désir et de la fuite. — Après avoir déterminé ce qui avait trait à ces diverses passions du concupiscible, « nous devons maintenant considérer ce qui regarde les passions de l'irascible : et d'abord nous traiterons de l'espoir et du désespoir (q. 40); puis, de la crainte et de l'audace (q. 41-45); enfin, de la colère » (q. 46-48). — Premièrement, de l'espoir et du désespoir.

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XL.

DE L'ESPOIR ET DU DÉSESPOIR.

Cette question comprend huit articles :

1° Si l'espoir est la même chose que le désir ou la cupidité?
2° Si l'espoir est dans la faculté de connaître ou dans la faculté d'aimer?
3° Si l'espoir est dans les animaux sans raison?
4° Si l'espoir a pour contraire le désespoir?
5° Si la cause de l'espoir est l'expérience?
6° Si dans les jeunes gens et les hommes pris de vin, l'espoir abonde?
7° De l'ordre de l'espoir à l'amour?
8° Si l'espoir aide à agir?

De ces huit articles, les quatre premiers considèrent l'espoir en lui-même; l'article 5 et l'article 6, l'étudient dans ses causes; l'article 7 et l'article 8, dans ses effets. — En lui-même : d'abord, directement (art. 1-3); puis, dans son contraire (art. 4). — Directement : dans sa nature (art. 1); dans son sujet (art. 2, 3). — Et d'abord, l'espoir considéré directement dans sa nature.

C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si l'espoir est la même chose que le désir ou la cupidité?

Trois objections veulent prouver que « l'espoir est la même chose que le désir ou la cupidité ». — La première est que « l'espoir compte comme l'une des quatre principales passions [Cf. q. 25, art. 4 . Or, saint Augustin, énumérant les quatre principales passions, nomme la cupidité à la place de l'espoir, comme

on le voit au livre XIV de *la Cité de Dieu* (ch. III, VII et suiv.). Donc, l'espoir est la même chose que la cupidité ou le désir ». — La seconde objection rappelle que « les passions diffèrent selon les objets. Or, l'objet est le même pour l'espoir et pour la cupidité ou le désir, savoir le bien à venir. Donc, l'espoir est la même chose que la cupidité ou le désir ». — La troisième objection prévoit une réponse : « Si on dit, observe-t-elle, que l'espoir ajoute au désir la possibilité d'obtenir le bien à venir, nous répondrons que ce qui est accidentel par rapport à l'objet, ne varie pas l'espèce de la passion. Or, la raison de possible est quelque chose d'accidentel par rapport au bien à venir, qui est l'objet de la cupidité ou du désir et de l'espoir. Donc, l'espoir n'est pas une passion qui diffère spécifiquement du désir ou de la cupidité ».

L'argument *sed contra* fait observer que « la diversité des puissances amène une diversité spécifique dans les passions. Or, l'espoir est dans l'irascible; le désir, au contraire, ou la cupidité est dans le concupiscible. Donc, l'espoir diffère spécifiquement du désir ou de la cupidité ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « l'espèce de la passion se tire de l'objet. Or, dans l'objet de l'espoir, nous pouvons noter quatre conditions. — Premièrement, cet objet est un bien; car, à proprement parler, l'espoir ne vise que le bien. A ce titre, l'espoir diffère de la crainte, qui a pour objet le mal. — Secondement, l'objet de l'espoir doit être quelque chose à venir; car l'on n'espère point ce que l'on possède déjà présentement. De ce chef, l'espoir diffère de la joie, qui a pour objet un bien présent. — Troisièmement, il est requis que l'objet de l'espoir soit quelque chose d'ardu, qui ne s'obtient que difficilement; nul ne parle d'espoir, en effet, quand il s'agit de choses minimes qu'on a en son pouvoir dès qu'on le veut. Par là, l'espoir diffère du désir ou de la cupidité, qui porte sur un bien à venir, d'une façon absolue », sans présupposer la raison de difficile ou d'ardu; « aussi bien, le désir appartient-il au concupiscible, tandis que l'espoir appartient à l'irascible. — Quatrièmement, l'objet de l'espoir doit être quelque chose qu'il est possible d'obtenir; car nul n'espère ce qu'il est absolument impossible d'obtenir. Et,

par là, l'espoir diffère du désespoir. — Par où l'on voit que l'espoir diffère du désir, comme les passions de l'irascible diffèrent des passions du concupiscible. C'est ce qui fait que l'espoir présuppose le désir, comme toutes les passions de l'irascible présupposent les passions du concupiscible, ainsi qu'il a été dit plus haut » (q. 25, art. 1).

L'*ad primum* dit que « saint Augustin place la cupidité au lieu de l'espoir, parce que l'une et l'autre a pour objet le bien futur, et que le bien qui n'est pas ardu, est tenu pour rien; comme pour marquer, par là, que le désir semble tendre surtout au bien ardu, auquel tend aussi l'espoir »; seulement, ce bien ardu n'est pas l'objet propre du désir, comme il est l'objet propre de l'espoir.

L'*ad secundum* fait observer que « l'objet de l'espoir n'est pas le bien futur, d'une manière absolue, mais selon qu'il dit quelque chose d'ardu et de difficile à obtenir, ainsi qu'il a été marqué » (au corps de l'article).

L'*ad tertium* répond que « l'objet de l'espoir n'ajoute pas seulement la possibilité par rapport à l'objet du désir, mais aussi le côté ardu et difficile. Or, c'est cela qui rattache l'espoir à une autre puissance, dont le propre est de poursuivre ce qui est ardu, ainsi qu'il a été dit dans la Première Partie (q. 81, art. 2). — Toutefois, la raison de possible ou d'impossible n'est pas chose purement accidentelle par rapport à l'objet de la faculté appétitive », comme le disait l'objection. « C'est qu'en effet, l'appétit est principe de mouvement. Or, rien ne se meut à une chose, sinon parce qu'elle a pour lui la raison de possible; si, en effet, c'était chose entièrement impossible à obtenir, on ne s'y mouvrait jamais. Et c'est même en cela que l'espoir diffère du désespoir, selon la différence du possible et de l'impossible ».

L'espoir est un mouvement de l'appétit, distinct de tous les autres, sans en excepter le désir qui semble s'en rapprocher le plus. Leur objet n'est pas formellement le même. Une raison spéciale se trouve dans l'un, qui n'existe pas dans l'autre. Tandis que le désir porte sur le bien absent, d'une façon absolue, l'espoir porte sur un bien qu'on n'a pas et qu'il n'est pas facile mais

qu'il est cependant possible d'avoir. Toutefois, si l'espoir se distingue du désir, il ne l'exclut pas; bien plus, il le suppose et s'y surajoute comme pour lui venir en aide, si l'on peut ainsi dire. — L'espoir, qui est ce que nous venons de rappeler, où se trouve-t-il comme dans son sujet? Nous l'avons bien défini un mouvement de l'appétit; mais ce dernier mot demande à être justifié, et nous devons notamment montrer les rapports des facultés de connaître et d'aimer, en ce qui est de ce mouvement. De là, l'article qui suit.

Article II.

Si l'espoir est dans la faculté de connaître ou dans la faculté d'aimer?

Trois objections veulent prouver que « l'espoir appartient à la faculté de connaître ». — La première est que « l'espoir semble impliquer une certaine expectative; il est dit, en effet, par saint Paul, dans l'épître *aux Romains*, ch. VIII (v. 25) : *Si nous espérons ce que nous ne voyons pas, nous l'attendons avec patience.* Or, l'*expectative* semble se rapporter à la faculté de connaître, dont le propre est de regarder (en latin *exspectare*). Donc, l'espoir appartient à la faculté de connaître ». — La seconde objection remarque que « l'espoir et la confiance paraissent être une même chose; aussi bien nous appelons *confiants* ceux qui espèrent, comme si c'était une même chose qu'espérer et avoir confiance. Or, la confiance, comme la foi, semble appartenir à la faculté de connaître. Donc, l'espoir lui appartient aussi ». — La troisième objection observe que « la certitude est une propriété de la faculté de connaître. Or, la certitude s'attribue à l'espoir. Donc, l'espoir appartient à la faculté de connaître ».

L'argument *sed contra* rappelle que « l'espoir a pour objet le bien, ainsi qu'il a été dit (art. préc.). Or, le bien, en tant que tel, n'est pas objet de la faculté de connaître, mais de la faculté d'aimer. Donc, l'espoir n'appartient pas à la faculté de connaître, mais à la faculté d'aimer ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « l'espoir, im-

pliquant une certaine extension de l'appétit vers le bien » à conquérir, « appartient manifestement à la faculté appétitive : le mouvement, en effet, du sujet vers l'objet, appartient en propre à l'appétit. Quant à l'action de la faculté de connaître, elle se parfait, non selon le mouvement du sujet à l'objet, mais plutôt selon que l'objet connu est dans le sujet connaissant. Toutefois, parce que la faculté de connaître meut la faculté appétitive, lui présentant son objet, selon les diverses raisons d'objet perçu on aura, dans la faculté appétitive, des mouvements divers. Autre, en effet, est le mouvement qui suit, dans l'appétit, la perception du bien ; et autre le mouvement qui suit la perception du mal; de même, autre est le mouvement qui suit la perception de ce qui est présent ou de ce qui est futur, de ce qui est tel purement et simplement ou de ce qui est ardu et difficile, de ce qui est possible et de ce qui est impossible. Et, en ce sens, l'espoir est un mouvement de la faculté appétitive, qui suit la perception d'un bien futur, difficile ou ardu, mais possible à acquérir; ou l'extension de l'appétit vers un objet de cette sorte ». — On voit donc que l'espoir est un mouvement de l'appétit, existant dans l'appétit, mais conditionné, dans sa nature propre, par l'acte de la faculté de connaître.

L'*ad primum* fait observer que « l'espoir ayant pour objet le bien possible, c'est d'une double manière que l'espoir naît au cœur de l'homme, comme c'est d'une double manière qu'une chose est possible pour lui; savoir, en raison de sa propre vertu, ou en raison de la vertu d'un autre. S'il s'agit de ce que l'homme espère obtenir par sa propre vertu, on ne dit pas qu'il l'attend », ou qu'il est dans l'expectative à son sujet; « on dit simplement qu'il l'espère. Au contraire, ce qu'il espère du secours de la vertu d'un autre, on dit proprement qu'il l'attend », en latin *exspectat;* « et ce mot *attendre* » ou *exspectare* « semble marquer qu'on a les yeux fixés sur cet autre » de qui on attend ce qu'on espère, « en ce sens que la faculté de connaître qui précède l'acte de vouloir, ne porte pas seulement sur le bien qu'il s'agit d'atteindre, mais aussi sur celui dont la vertu motive l'espoir qu'on a d'atteindre ce bien, selon cette parole de *l'Ecclésiastique*, ch. LI (v. 10) : *Je regardais après le secours des hommes*. Nous accor-

derons donc que le mouvement de l'espoir », bien qu'il soit un acte de la faculté appétitive, « s'appelle quelquefois du nom d'*attente* (exspectatio) », qui se rapporte plutôt à la faculté de connaître, « à cause de l'acte d'inspection de la faculté de connaître qui précède » cet acte.

L'*ad secundum* donne une explication analogue pour ce qu'il y a de confiant dans l'acte d'espoir. « Ce que l'homme désire et estime pouvoir obtenir, il croit qu'il l'obtiendra; et en raison de cette croyance qui précède dans la faculté de connaître, le mouvement de l'appétit qui vient après, s'appelle du nom de *confiance*. Dans ce cas, le mouvement de l'appétit prend le nom de la connaissance qui précède, comme l'effet celui de sa cause plus connue; il est clair, en effet, que la faculté de connaître connaît plus son acte que celui de la faculté appétitive ».

L'*ad tertium* dit que « la certitude est attribuée au mouvement de l'appétit, non pas seulement quand il s'agit de l'appétit sensible », précédé de la connaissance dans le sujet où il se trouve, « mais même quand il s'agit de l'appétit naturel; c'est ainsi que la pierre est dite tendre avec certitude vers le bas. Que si on parle de certitude au sujet de ces mouvements de l'appétit, c'est en raison de l'infaillibilité qui leur vient de la certitude de la connaissance qui précède le mouvement de l'appétit soit sensible, soit même naturel »; car, dans ce dernier cas, si la connaissance n'est pas dans le sujet qui se meut, elle est en Dieu qui meut toute la nature.

S'il s'agit de déterminer la faculté où nous devons placer l'espoir, dans le sujet où il se trouve, nous devons dire que cette faculté est la faculté appétitive et non la faculté de connaître. Toutefois, la faculté d'aimer, quand elle produit cet acte, dépend essentiellement de la faculté de connaître qui doit nécessairement la précéder et spécifier son acte en fixant son objet. — Que s'il s'agit non plus seulement de la faculté dans tel sujet donné, mais du sujet lui-même en qui l'espoir peut se trouver, devons-nous dire que l'espoir n'est que dans l'homme ou qu'il se trouve aussi dans les animaux sans raison? C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si l'espoir se trouve dans les animaux sans raison?

Trois objections veulent prouver que « dans les animaux sans raison, il n'y a pas d'espoir ». — La première est que « l'espoir a pour objet le bien futur, comme le dit saint Jean Damascène (*de la Foi orthodoxe*, liv. II, ch. XII). Or, connaître le futur n'appartient pas aux animaux sans raison, qui n'ont que la connaissance sensible dont l'objet n'est pas le futur. Donc, l'espoir n'est pas dans les animaux sans raison ». — La seconde objection rappelle que « l'objet de l'espoir est le bien possible à obtenir. Or, le possible et l'impossible sont des différences du vrai et du faux qui ne sont que dans l'esprit, ainsi que le dit Aristote au sixième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 4; Did., liv. V, ch. IV, n. 1). Donc, l'espoir n'est pas dans les animaux sans raison, en qui ne se trouve pas l'esprit ». — La troisième objection s'appuie sur un texte de « saint Augustin », qui « dit, dans son *Commentaire littéral de la Genèse* (liv. IX, ch. XIV), que *les animaux se meuvent par ce qu'ils voient*. Or, l'espoir n'est pas de ce qu'on voit; *car si quelqu'un voit, qu'espère-t-il?* comme il est dit dans l'Épître *aux Romains*, ch. VIII (v. 24). Donc, l'espoir n'est pas dans les animaux sans raison ».

L'argument *sed contra* fait remarquer que « l'espoir est une passion de l'irascible. Or, dans les animaux sans raison, se trouve l'irascible. Donc, en eux, se trouve aussi l'espoir ».

Au corps de l'article, saint Thomas s'appuie, pour résoudre le point en question, sur un principe de ferme bon sens et sur les données de l'expérience. Il nous avertit que « les passions intérieures des animaux peuvent se connaître par les mouvements extérieurs de ces mêmes animaux. Et ces mouvements extérieurs prouvent que dans les animaux sans raison se trouve l'espoir. Si, en effet, le chien voit un lièvre ou l'épervier un oiseau qui se trouvent trop loin, ils ne font aucun mouvement vers eux, comme n'ayant aucun espoir de pouvoir les atteindre; si, au contraire, ils ne sont pas trop loin, ils y tendent, comme ayant l'espoir de

les avoir. C'est qu'en effet, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 1, art. 2), l'appétit sensitif des animaux sans raison et même l'appétit naturel des choses insensibles suivent la connaissance d'une certaine intelligence, comme l'appétit de la nature intellectuelle, qui s'appelle la volonté. Seulement, il y a cette différence, que la volonté est mue par la connaissance d'une intelligence existant dans le même sujet, tandis que le mouvement de l'appétit naturel suit la connaissance de l'Intelligence séparée qui a institué la nature; et il en est de même pour l'appétit sensible des animaux sans raison, qui agissent, eux aussi, mus par un certain instinct naturel. Aussi bien voyons-nous que dans les actions des animaux sans raison et de toutes les autres choses naturelles se manifeste un mode d'agir qui est semblable à celui de l'art et de la prudence. — Et c'est de cette manière, que dans les animaux sans raison se trouve l'espoir et le désespoir ».

L'*ad primum* confirme cette doctrine du corps de l'article. « Bien que les animaux sans raison ne connaissent pas le futur, cependant l'animal sans raison se meut, en vertu de l'instinct naturel, vers quelque chose de futur, comme s'il prévoyait ce futur. Et, en effet, cette sorte d'instinct naturel a été mis en eux par l'intelligence divine qui prévoit les choses futures ». — Saint Thomas nie ici, expressément, que l'animal sans raison connaisse le futur, c'est-à-dire, conformément aux exemples précités, que le chien mis en présence d'un lièvre placé à telle distance ne peut pas savoir, d'une connaissance existant en lui, soit à titre de certitude, soit à titre de probabilité, qu'il prendra ce lièvre ou qu'il ne le prendra pas. Il ne peut pas le savoir; car pour cela il faudrait qu'il puisse calculer les chances qu'il a de prendre le lièvre ou de ne pas le prendre; et ceci suppose un acte de raison. Et cependant, tantôt il s'y meut, comme s'il savait qu'il le prendra; et tantôt il ne s'y meut pas, comme s'il savait qu'il ne le prendra pas. D'où il suit que sa manière d'agir accusant une connaissance qui n'est pas en lui, nous devons l'expliquer par l'effet d'une connaissance plus haute ayant mis en lui un instinct naturel qui le dirige.

L'*ad secundum* est à noter, pour marquer la différence que fait saint Thomas entre la raison de futur et la raison de possible

dans l'objet de l'espoir. L'objet de l'espoir, sous sa raison de futur, relève directement de la raison ou de l'intelligence; car le futur, en tant que tel, ne tombe pas sous les sens : les sens, en effet, ne perçoivent que ce qui est; et s'ils représentent ce qui a été, comme dans l'acte de la mémoire ou de l'imagination, c'est parce qu'il demeure quelque chose de ce qui a été, qui continue d'agir sur les sens. Pour le futur, rien de semblable. N'ayant pas été, il ne peut agir sur les sens, ni, par suite, être connu d'eux. — Quant à la raison de possible existant dans l'objet de l'espoir, saint Thomas n'accepte pas qu'elle soit le propre de l'intelligence, comme le voulait l'objection, sous le spécieux prétexte que le possible et l'impossible marquent des differences du vrai et du faux, objet propre de l'intelligence. « L'objet de l'espoir, dit saint Thomas, n'est pas le possible qui est une différence du vrai; ce possible n'est qu'une conséquence du rapport qui existe entre l'attribut et le sujet » dans la proposition; et ceci est manifestement le propre de l'intelligence. « Mais l'objet de l'espoir est le possible qui se dit en raison d'une puissance » existant dans les choses; « car c'est ainsi que le possible est distingué au cinquième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 14; Did., liv. IV, ch. XII, n. 9); savoir selon le double mode que nous venons de dire ». — D'après cette réponse, il semble bien que saint Thomas n'entend pas refuser aux facultés sensibles la connaissance du possible, comme il leur refusait la connaissance du futur. Ne pourrait-on pas dire que la connaissance du *possible*, au sens que vient de préciser saint Thomas, repose sur une certaine expérience ou sensation de ce qui est actuellement, soit dans le sujet, soit autour de lui; ou encore sur l'expérience ou la sensation d'une chose passée et qui demeure dans le souvenir; en vertu de quoi, l'animal saisit, non pas que telle chose sera ou ne sera pas, mais qu'elle est possible pour lui ou qu'elle ne l'est pas; ce qui fait qu'il s'y porte, en vertu de l'instinct naturel, comme sur une chose qui, en effet, doit être et sera.

L'*ad tertium* est comme la fusion des deux précédentes réponses, dans le sens que nous venons de dire. « Bien que ce qui est futur ne tombe pas sous la vue », car le sens de la vue ne perçoit que ce qui est présentement, et ce qui est futur n'est

pas présentement, « cependant de ce que l'animal voit présentement », tel, par exemple, pour le chien de chasse, le lièvre qui est sous ses yeux, à telle distance, ou, pour l'agneau, le loup, « l'appétit de cet animal est mû à poursuivre ou à éviter ce qui est futur » : le chien poursuivra la capture du lièvre; l'agneau fuira la morsure du loup. Le fait de la capture du lièvre, le fait de la morsure du loup, sont chose future; mais la possibilité de faire cette capture et la possibilité de fuir cette morsure, sont chose présente : ce qui les constitue, c'est, d'une part, les facultés motrices de l'animal qui doit fuir ou poursuivre; et, de l'autre, la présence de l'animal qui doit être poursuivi ou évité.

Nous avons vu ce qu'est l'espoir, considéré en lui-même et dans le sujet où il se trouve. Il nous faut maintenant l'étudier par rapport à son contraire, qui est le désespoir.

C'est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si l'espoir a pour contraire le désespoir?

Trois objections veulent prouver que « l'espoir n'a pas pour contraire le désespoir ». — La première est que « *pour une même chose, il n'est jamais qu'un seul contraire*, ainsi qu'il est dit au dixième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 7; Did., liv. IX. ch. v, n. 1). Or, l'espoir a pour contraire la crainte. Donc, il n'a point pour contraire le désespoir ». — La seconde objection observe que « les contraires semblent porter autour de la même chose. Or, l'espoir et le désespoir ne portent pas sur la même chose : l'espoir, en effet, regarde le bien; et le désespoir est causé par un mal qui empêche l'acquisition du bien. Donc, l'espoir n'est pas contraire au désespoir ». — La troisième objection dit que « le mouvement a pour contraire le mouvement; quant au repos, il s'oppose au mouvement, comme privation. Or, le désespoir semble impliquer l'immobilité plutôt que le mouvement. Donc, il n'est pas le contraire de l'espoir, qui implique un mouvement de propension vers le bien espéré ».

L'argument *sed contra* se contente de faire remarquer que « le désespoir, jusque dans son nom, est le contraire de l'espoir ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « dans les mutations, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 23, art. 2), il y a une double sorte de contrariété. — L'une est selon qu'on aboutit à des termes contraires. Cette contrariété est la seule qui se trouve dans l'appétit concupiscible. Telle est, par exemple, la contrariété qui existe entre l'amour et la haine »; elle se tire de l'objet même qui est contraire : d'un côté, on a le bien; et de l'autre, le mal. — « D'une autre manière, la contrariété consiste en ce que, par rapport au même terme, il y a approche ou éloignement. Cette contrariété existe dans les passions de l'irascible, ainsi qu'il a été dit plus haut » (endroit précité). Puis donc que l'espoir est une passion de l'irascible, nous pourrons lui assigner un contraire, selon cette seconde manière de contrariété. Et, en effet, « l'objet de l'espoir, qui est le bien ardu, a raison de principe attractif, si on le considère avec la possibilité de l'obtenir; c'est de cette manière que tend vers lui l'espoir, mouvement d'approche. Mais si on considère cet objet comme impossible à obtenir, il a la raison de principe répulsif; car, ainsi qu'il est dit au troisième livre de *l'Éthique* (ch. III, n. 13; de S. Th., leç. 8), *quand on arrive* », dans la délibération, « *à quelque chose d'impossible, alors les hommes se séparent et s'en vont.* Et, précisément, le désespoir le considère sous ce jour. Aussi bien implique-t-il un mouvement d'éloignement. D'où il suit qu'il s'oppose à l'espoir, comme l'éloignement à l'approche ».

L'*ad primum* répond que « la crainte est contraire à l'espoir en raison de la contrariété des objets, qui sont le bien et le mal. Cette contrariété, en effet, se trouve dans les passions de l'irascible, selon qu'elles dérivent des passions du concupiscible. Quant au désespoir, il lui est contraire seulement en raison de l'approche et de l'éloignement » : les deux contrariétés ne sont pas de même nature; elles peuvent coexister ensemble.

L'*ad secundum* est à noter, pour bien préciser l'objet du désespoir. « Le désespoir ne regarde pas le mal sous sa raison de mal; ce n'est qu'accidentellement que parfois il le regarde, pour

autant qu'il cause l'impossibilité d'obtenir le bien ardu »; car voilà le côté formel de l'objet du désespoir : le bien ardu, *impossible à obtenir*. Or, cette impossibilité peut provenir de la seule grandeur du bien. Et c'est pourquoi, « le désespoir peut aussi être causé par le seul excès du bien ».

L'*ad tertium* précise encore la nature du désespoir. « Le désespoir n'implique pas seulement la privation de l'espoir », comme le supposait l'objection; « il implique un certain éloignement de la chose désirée, parce qu'on l'estime impossible à obtenir. Aussi bien, le désespoir présuppose le désir, comme aussi l'espoir : ce qui, en effet, ne tombe pas sous notre désir, n'est objet ni d'espoir ni de désespoir. Et c'est pour cela que l'un et l'autre ont pour objet le bien qui est l'objet du désir ».

Après avoir examiné l'espoir en lui-même et par rapport à son contraire direct qui est le désespoir, nous devons l'étudier dans son rapport avec ses causes. — A ce sujet, saint Thomas se demande premièrement, quelles sont les causes de l'espoir; et secondement, quels sont les sujets en qui ces causes ont le plus d'action. — D'abord, quelles sont les causes de l'espoir.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article V.

Si la cause de l'espoir est l'expérience?

La lecture de l'article nous montrera pourquoi saint Thomas pose sous cette forme la question des causes de l'espoir. — Trois objections veulent prouver que « l'expérience n'est pas la cause de l'espoir ». — La première est que « l'expérience appartient à la faculté de connaître; et c'est pourquoi Aristote dit, au second livre de *l'Éthique* (ch. 1, n. 1; de S. Th., leç. 1), que *la vertu intellectuelle a besoin de l'expérience et du temps*. Or, l'espoir n'est pas dans la faculté de connaître, mais dans la faculté d'aimer, ainsi qu'il a été dit (art. 2). Donc, l'expérience n'est pas la cause de l'espoir ». — La seconde objection en appelle à « Aris-

tote », qui « dit, au second livre de *la Rhétorique* (ch. XIII, n. 11), que *les vieillards sont d'un espoir difficile, à cause de l'expérience.* D'où il semble que l'expérience est cause du manque d'espoir. Or, la même chose ne peut pas être cause d'effets opposés. Donc, l'expérience n'est pas cause de l'espoir ». — La troisième objection cite une autre parole d'« Aristote », qui « dit, au second livre *du Ciel et du Monde* (ch. V, n. 2; de S. Th., leç. 7), que *vouloir se prononcer sur tout, sans rien laisser, est parfois un signe de sottise.* Or, que l'homme tente toutes choses semble être le fait d'un grand espoir. D'autre part, la sottise vient de l'inexpérience. Donc, l'inexpérience semble être plutôt la cause de l'espoir que l'expérience ».

L'argument *sed contra* oppose un autre texte d'« Aristote », qui « dit, au troisième livre de *l'Éthique* (ch. VIII, n. 13; de S. Th., leç. 17), que *quelques-uns sont d'un grand espoir, parce qu'ils ont souvent triomphé et d'un grand nombre:* ce qui relève de l'expérience. Donc, l'expérience est cause de l'espoir. »

Au corps de l'article, saint Thomas s'appuie sur ce qui a été dit du véritable objet de l'espoir. « L'objet de l'espoir, ainsi qu'il a été dit (article premier), est un bien futur ardu, possible à obtenir. Il suit de là qu'une chose pourra être cause de l'espoir, ou bien parce qu'elle fera que pour l'homme telle chose est possible, ou bien parce qu'elle donnera à l'homme la persuasion que pour lui telle chose est possible. — Au premier sens, sera cause de l'espoir tout ce qui augmente le pouvoir de l'homme, comme les richesses, la force, et, entre autres choses, l'expérience. L'expérience, en effet, donne à l'homme la faculté d'accomplir facilement telle chose, d'où provient ensuite l'espoir. C'est ce qui fait dire à Vegetius, dans son livre *Des Choses militaires* (ch. I) : *Nul ne redoute d'accomplir ce qu'il a la confiance d'avoir bien appris.* — Au second sens, sera cause de l'espoir tout ce qui donnera à quelqu'un la persuasion que telle chose est possible pour lui. De cette manière, l'enseignement et toute autre espèce de persuasion peut être cause d'espoir. Pareillement aussi, l'expérience, pour autant que l'expérience donne à l'homme la persuasion que telle chose, qu'avant l'expérience il croyait impossible pour lui, se trouve, en réalité, possible. Toutefois, de cette

manière, l'expérience peut aussi être cause du manque d'espoir. De même, en effet, que par l'expérience l'homme acquiert la persuasion qu'une chose qu'il estimait impossible, est, en réalité, possible; de même, par contre, l'expérience peut convaincre l'homme qu'une chose qu'il croyait possible pour lui, est, en réalité, impossible. — Ainsi donc, conclut saint Thomas, c'est de deux manières que l'expérience peut être cause de l'espoir; et d'une manière, qu'elle peut être cause du manque d'espoir. D'où il suit que nous pouvons plutôt dire qu'elle est cause de l'espoir ». Elle est cause de l'espoir, en fournissant des moyens ou des facilités d'action, que, sans elle, on n'aurait pas, et en faisant prendre conscience d'une force que l'on ne se connaissait pas; tandis qu'elle n'est cause du manque d'espoir qu'en faisant tomber des illusions qui auraient continué d'exister sans elle.

L'*ad primum* fait observer que « l'expérience dans les choses de l'action, ne cause pas seulement la science; elle produit aussi un habitus, en raison de la coutume, qui rend l'action plus facile. D'ailleurs, même la vertu intellectuelle contribue à accroître le pouvoir d'agir avec facilité. Elle convainc, en effet, de la possibilité de la chose à réaliser. Et, pour autant, elle cause l'espoir ».

L'*ad secundum* dit que « dans les vieillards, il y a le défaut d'espoir en raison de l'expérience, parce que l'expérience les convainc de l'impossibilité d'agir; et c'est pourquoi, au même endroit que citait l'objection, Aristote ajoute que *pour les vieillards, bien des choses ont empiré* ».

L'*ad tertium* fait remarquer que « la sottise et l'inexpérience peuvent être cause de l'espoir, en quelque sorte accidentellement, selon qu'elles éloignent la science qui donne la persuasion vraie qu'une chose n'est pas impossible. Par où l'on voit que l'inexpérience est cause de l'espoir pour la même raison que l'expérience est cause du manque d'espoir ». Mais cela n'empêche pas que l'expérience ne soit plutôt cause d'espoir, pour la raison dite au corps de l'article.

Tout ce qui est de nature à accroître la facilité ou le pouvoir d'agir, dans l'homme, ou même seulement la conscience qu'il a

de son pouvoir, est de nature à faire naître ou à augmenter en lui le sentiment de l'espoir. A ce titre, l'usage et comme la mise à l'épreuve des forces qui sont en lui, doit compter tout spécialement parmi les causes de l'espoir. — Ces diverses causes dont nous venons de parler, agissent-elles également dans tous les hommes; ou, au contraire, y a-t-il des hommes en qui l'espoir se trouve avec plus de facilité et d'abondance? C'est ce que nous devons maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article suivant.

Article VI.

Si dans les jeunes gens et les hommes pris de vin l'espoir surabonde?

Trois objections veulent prouver que « la jeunesse et l'ébriété ne sont pas causes d'espoir ». — La première arguë de ce que « l'espoir implique une certaine certitude et fixité; si bien que dans l'épître *aux Hébreux*, ch. VI (v. 19), l'espérance est comparée à une ancre. Or, les jeunes gens et les hommes pris de vin ne brillent point par la fermeté : ils ont, en effet, l'esprit facilement changeant. Donc, la jeunesse et l'ébriété ne sont pas causes d'espoir ». — La seconde objection rappelle que « ce qui est surtout cause d'espoir, c'est ce qui accroît la puissance, ainsi qu'il a été dit (art. préc.). Or, la jeunesse et l'ébriété portent avec elles une certaine faiblesse. Donc, elles ne sont pas causes d'espoir ». — La troisième objection observe que « l'expérience est cause de l'espoir, ainsi qu'il a été dit (art. préc.). Or, les jeunes gens n'ont pas d'expérience. Donc, la jeunesse n'est pas cause d'espoir ».

L'argument *sed contra* se contente d'apporter l'autorité d'Aristote. — « Aristote », en effet, « dit, au troisième livre de *l'Éthique* (ch. VIII, n. 14; de S. Th., leç. 17), que *les gens ivres ont bon espoir*. Et, au second livre de *la Rhétorique* (ch. XII, n. 8), il est dit que *les jeunes gens ont bon espoir* ». — Nul doute que saint Thomas n'ait posé le présent article, en raison de ces deux textes d'Aristote.

Au corps de l'article, le saint Docteur répond que « la jeunesse est cause d'espoir, pour trois raisons, comme le dit Aristote au second livre de *la Rhétorique* (endroit précité). Et ces trois raisons peuvent se rattacher aux trois conditions du bien qui est objet de l'espoir. Ces conditions, comme il a été dit (article premier), sont que le bien doit être futur, ardu, et possible à obtenir. — Or, les jeunes gens ont beaucoup d'avenir et peu de passé. Et parce que la mémoire porte sur le passé, tandis que l'espoir regarde l'avenir, de là vient que les jeunes gens ont peu de mémoire », vivant peu dans le passé, « tandis qu'ils vivent beaucoup dans l'avenir. — Les jeunes gens, aussi, en raison de leur nature chaude, ont les esprits (au sens d'esprits vitaux) qui abondent ; et de là vient que leur cœur s'emplit et s'élargit. Or, c'est quand le cœur s'élargit que le sujet devient apte à tenter les choses difficiles. Aussi bien les jeunes gens sont généreux et pleins d'espoir. — Pareillement aussi, ceux qui n'ont pas essuyé de revers ou qui n'ont pas rencontré d'obstacle dans leur effort, croient facilement que tout leur est possible. Et de là vient que les jeunes gens, parce qu'ils n'ont pas l'expérience des difficultés ou des défauts, croient facilement que tout leur est possible. D'où il suit qu'ils sont pleins d'espoir ».

On aura remarqué ce délicieux tableau, si admirablement achevé, en trois traits, des ardeurs de la jeunesse, de ses mouvements généreux, de ses grands espoirs. — Saint Thomas ajoute que « deux des causes dont nous venons de parler se trouvent aussi dans les hommes qui sont en état d'ivresse ; savoir : l'échauffement et la multiplication des esprits (toujours au sens de ce que Bossuet appelait les *esprits vitaux*), en raison du vin ; et aussi l'inconsidération par rapport aux difficultés ou au manque de ressources. — Et cette dernière raison explique aussi que tous les sots et tous ceux qui agissent sans réfléchir, sont toujours prêts à tout tenter et ne manquent jamais d'espoir ».

L'*ad primum* fait remarquer que « si dans les jeunes gens et dans les hommes ivres ne se trouve pas en fait la constance, elle s'y trouve d'après eux : ils s'imaginent, en effet, qu'ils obtiendront très certainement ce qu'ils espèrent ».

« Et l'on doit faire la même réponse à la *seconde objection*,

remarque saint Thomas ; car, si, en effet, les jeunes gens et les hommes ivres manquent de ressources, ils sont néanmoins très persuadés de leur pouvoir, leur esprit ne s'arrêtant pas à considérer ce qui leur manque ».

L'*ad tertium* rappelle que « non seulement l'expérience, mais aussi, d'une certaine manière, l'inexpérience est cause de l'espoir, ainsi qu'il a été dit » (art. préc., *ad 3um*).

Après avoir considéré l'espoir en lui-même et dans ses causes, il ne nous reste plus qu'à l'étudier dans ses effets. — Et, à ce sujet, saint Thomas se demande deux choses : si l'espoir est cause de l'amour; si l'action y trouve un secours ou un obstacle. — D'abord, le premier point.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article VII.

Si l'espoir est cause de l'amour ?

Cet article nous va livrer un point de doctrine qui sera plus tard d'une grande utilité, quand nous devrons fixer les rapports des vertus surnaturelles de charité et d'espérance. A ce titre, il mérite de notre part une attention spéciale. — Trois objections veulent prouver que « l'espoir n'est pas cause de l'amour ». — La première rappelle que « d'après saint Augustin, au livre XIV de *la Cité de Dieu* (ch. VII), la première des affections de l'âme est l'amour. Puis donc que l'espoir est une certaine affection de l'âme, il s'ensuit qu'il est précédé par l'amour; et, par suite, il ne le cause pas ». — La seconde objection dit que « le désir précède l'espoir. Or, le désir est causé par l'amour, ainsi qu'il a été dit (q. 25, art. 2). Donc, l'espoir aussi suit l'amour; et, par conséquent, il ne le cause pas ». — La troisième objection observe que « l'espoir cause la délectation, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 32, art. 3). Or, la délectation ne porte que sur un bien qu'on aime. Donc, l'amour précède l'espoir ».

L'argument *sed contra* cite une interprétation mystique de « la Glose », qui « sur ce passage de saint Matthieu, chapitre I

(v. 2) : *Abraham engendra Isaac, Isaac engendra Jacob*, dit : *savoir : la foi, l'espérance ; et l'espérance, la charité.* Or, la charité est l'amour. Donc, l'amour est causé par l'espoir ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « l'espoir peut porter sur deux choses. Il porte d'abord, comme sur son objet, sur le bien qu'on espère. Mais, parce que le bien qu'on espère, est une chose ardue et possible ; que, parfois, une chose est rendue possible pour nous, non pas par nos propres forces, mais par le secours d'autrui ; de là vient que l'espoir porte aussi sur ce qui rend pour nous une chose possible. — Pour autant, donc, que l'espoir porte sur le bien qu'on espère, l'espoir est causé par l'amour ; l'espoir, en effet, ne porte que sur un bien désiré et aimé. — Mais selon que l'espoir regarde celui dont le secours rend pour nous une chose possible, l'amour est causé par l'espoir, et non inversement. Dès là, en effet, que nous espérons pouvoir obtenir certains biens du secours de quelqu'un, nous nous mouvons vers ce quelqu'un comme vers notre bien ; et, pour autant, nous commençons à l'aimer. Au contraire, du fait que nous aimons quelqu'un, nous n'espérons pas de lui quelque chose, si ce n'est d'une façon accidentelle et parce que nous croyons être aussi aimés de lui. — Par où l'on voit qu'être aimés de quelqu'un, nous fait espérer quelque chose de lui ; mais l'amour que nous avons pour ce quelqu'un est causé par l'espoir que nous avons de recevoir de lui ».

« Et ainsi », remarque saint Thomas, « se trouvent résolues toutes les objections ».

Dans les *Questions disputées, des Vertus* (q. 4, art. 3), saint Thomas distingue entre « une double sorte d'amour : l'un, imparfait ; et l'autre, parfait. — L'amour imparfait est celui qui porte sur une chose, non pour lui vouloir du bien à elle, en elle-même, mais pour avoir nous-même le bien qui est en elle ; cet amour est celui que d'aucuns appellent la concupiscence ; ainsi, nous aimons le vin pour savourer son arome, ou même tel homme, pour notre intérêt ou notre plaisir. — L'autre amour est l'amour parfait. Il consiste à aimer le bien de quelqu'un en lui-même ; comme si, en aimant quelqu'un, je veux que lui-même ait du bien, alors même qu'il ne m'en revienne rien à moi-même. Cet

amour est celui qu'on appelle l'amour d'amitié, par lequel nous aimons quelqu'un pour lui-même ». — Il est aisé de voir que l'amour d'où l'espoir procède est l'amour imparfait ou l'amour qui nous fait vouloir du bien à nous-mêmes ; au contraire, l'amour que cause l'espoir est l'amour parfait ou l'amour d'amitié, qui nous fait vouloir du bien à quelqu'un pour lui-même et parce qu'en raison du bien qu'il nous a fait ou que nous en espérons, nous le considérons comme s'identifiant à notre propre bien, ou plutôt comme un autre nous-même.

Nous venons de retrouver ici, sous la plume de saint Thomas, appliquées à l'amour de convoitise et à l'amour d'amitié, ces fameuses expressions d'amour parfait et d'amour imparfait, qui devaient être si âprement discutées au dix-septième siècle dans les controverses relatives au quiétisme. — Nous aurons à y appuyer nous-mêmes, quand nous verrons le traité de la charité (2^a-2^{ae}, q. 23-q. 46).

Un dernier point nous reste à examiner ici, au sujet de l'espoir; et c'est de savoir si l'action y trouve un secours ou un obstacle.

Tel est l'objet de l'article qui suit.

Article VIII.

Si l'espoir aide l'opération ou plutôt l'empêche ?

Trois objections veulent prouver que « l'espoir n'aide pas l'opération, mais plutôt l'empêche ». — La première observe que « le propre de l'espoir est la sécurité. Or, la sécurité amène la négligence qui empêche l'action. Donc, l'espoir est un obstacle pour l'opération ». — La seconde objection rappelle que « la tristesse empêche l'opération, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 37, art. 3). Or, il arrive que l'espoir engendre la tristesse. Il est dit, en effet, au livre des *Proverbes*, chapitre XIII (v. 12) : *L'espoir qui traîne en longueur afflige l'âme*. Donc, l'espoir empêche l'opération ». — La troisième objection remarque que « le désespoir est contraire à l'espoir, ainsi qu'il a été dit (art. 4).

Or, le désespoir, surtout dans les choses de la guerre, aide l'action. Il est dit, en effet, au second livre *des Rois*, chapitre II (v. 26), que le désespoir est chose dangereuse ». Nous connaissons aussi le fameux vers de Corneille : « Ou qu'un beau désespoir alors le secourût ! » « Donc, l'espoir produit un effet contraire, c'est-à-dire qu'il empêche l'opération ».

L'argument *sed contra* s'appuie sur ce qu' « il est dit, dans la première épître *aux Corinthiens*, chapitre IX (v. 10), que *celui qui laboure doit labourer dans l'espoir de la récolte*. Et la raison est la même pour toutes les autres choses ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « l'espoir a, de soi, qu'il aide l'opération, la rendant plus intense. Et cela, pour deux raisons. — D'abord, en raison même de son objet, qui est un bien ardu, possible à obtenir. La persuasion de l'ardu excite l'attention; et la persuasion du possible ne brise pas l'effort. D'où il suit que l'homme redouble d'intensité dans son action, à cause de l'espoir. — Secondement, en raison de l'effet que produit l'espoir. Il a été dit plus haut que l'espoir cause la délectation (q. 32, art. 3). Or, la délectation aide l'opération, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 33, art. 4). Il s'ensuit que l'espoir aide l'opération ».

L'*ad primum* fait une double réponse. Il remarque d'abord, que « l'espoir regarde le bien à obtenir; tandis que la sécurité regarde le mal à éviter. D'où il suit que la sécurité s'oppose à la crainte, plutôt qu'elle n'appartient à l'espoir. — Toutefois », et c'est une seconde remarque, « la sécurité ne cause la négligence que parce qu'elle diminue la persuasion de la difficulté; par où aussi est diminuée la raison de l'espoir. C'est qu'en effet, les choses où l'homme ne voit plus d'obstacle à redouter, sont tenues par lui comme n'étant pas des choses ardues ».

L'*ad secundum* fait observer que « de soi, l'espoir cause la délectation; ce n'est qu'accidellement qu'il cause la tristesse, ainsi qu'il a été dit plus haut » (q. 32, art. 3, *ad 2um*).

L'*ad tertium* dit que « le désespoir devient dangereux dans la guerre, à cause de l'espoir qui s'y trouve joint. Ceux, en effet, qui désespèrent de pouvoir fuir, sont paralysés dans leur fuite; mais ils gardent l'espoir de venger leur mort; et mus par cet

espoir, ils redoublent d'ardeur dans le combat; ce qui les rend dangereux à leurs ennemis ».

L'espoir est un mouvement de l'appétit vers un bien qu'on n'a pas encore, qu'il est même difficile d'avoir, mais que cependant il est possible de conquérir ou d'obtenir. Ce mouvement de l'appétit ne peut être qu'à la suite d'une connaissance portant sur un tel bien. Et parce que cette connaissance implique un acte de raison, il s'ensuit que l'espoir ne se trouve, comme chose vraiment à eux, que dans les êtres raisonnables; les animaux sans raison ne le participent qu'en vertu de l'instinct naturel qui est en eux l'empreinte de l'Intelligence divine. A l'espoir, s'oppose, par mode de contraire, le désespoir : ils ont tous deux le même objet, qui est le bien non possédé encore et difficile à obtenir; mais tandis que l'espoir s'y porte comme sur une chose possible, le désespoir s'en éloigne comme d'une chose impossible. Il suit de là que tout ce qui est de nature à accroître la puissance de l'homme, ou même simplement la persuasion de sa puissance, sera de nature à causer l'espoir; tandis qu'au contraire, ce qui diminue les forces de l'homme ou la confiance qu'il a en ses forces, diminue l'espoir et tend à produire le désespoir. De là vient que les jeunes gens sont facilement pleins d'espoir, et les vieillards, au contraire, enclins à la prostration; entre les deux âges, peut se placer l'espoir fondé sur l'expérience, qui a fait prendre conscience de ses forces, sans qu'elles se soient encore heurtées à trop d'obstacles. Par rapport à l'amour, s'il est vrai que l'espoir procède d'un certain amour imparfait, qui est l'amour de convoitise, il est vrai aussi qu'il est la cause d'un amour plus parfait, qui est l'amour d'amitié. L'espoir a encore pour effet direct de rendre plus intense l'action du sujet où il se trouve. — Ce que nous avons dit de l'espoir et du désespoir s'applique à eux, soit qu'on les considère comme passions proprement dites ou mouvements de l'appétit irascible, soit qu'on les considère comme mouvements de la faculté appétitive dans l'ordre rationnel. Seulement, dans l'ordre de l'appétit rationnel, ou dans la volonté, ils n'impliquent, de soi, aucune transmutation corporelle.

Après avoir traité de l'espoir et du désespoir qui formaient la première conjugaison des passions de l'appétit irascible, « nous devons maintenant traiter de la crainte et de l'audace », qui forment la seconde conjugaison des passions de ce même appétit : « d'abord, de la crainte (q. 41-44); puis, de l'audace » (q. 45).

« Au sujet de la crainte, nous avons à considérer quatre choses : premièrement, de la crainte elle-même (q. 41); secondement, de son objet (q. 42); troisièmement, de sa cause (q. 43); quatrièmement, de son effet » (q. 44). — Nous savons qu'avec l'espoir, la délectation et la tristesse, la crainte est l'une des quatre passions principales (q. 24, art. 4). C'est pour cela que saint Thomas appuie plus spécialement sur son étude.

Notre première considération doit être de l'étudier en elle-même. Tel est l'objet de la question suivante.

QUESTION XLI.

DE LA CRAINTE EN ELLE-MÊME.

Cette question comprend quatre articles :

1° Si la crainte est une passion de l'âme?
2° Si elle est une passion spéciale?
3° S'il est quelque crainte qui soit naturelle?
4° Des espèces de crainte.

L'ordre de ces quatre articles apparaît de lui-même. Les deux premiers traitent de la nature de la crainte; le troisième, d'un de ses caractères, qu'il était nécessaire de considérer plus spécialement; enfin, le quatrième, de ses espèces. — D'abord, de sa nature.

Article Premier.

Si la crainte est une passion de l'âme?

Trois objections veulent prouver que « la crainte n'est pas une passion de l'âme ». — La première arguë d'une parole de « saint Jean Damascène », qui « dit, au troisième livre (de la *Foi orthodoxe*, ch. XXIII), que *la crainte est une vertu contractive*, excitant le désir. Or, il n'est aucune vertu qui soit une passion, comme il est prouvé au second livre de *l'Éthique* (ch. v, n. 3, 4; de S. Th., leç. 5). Donc, la crainte n'est pas une passion ». — La seconde objection dit que « toute passion est un effet causé par la présence d'une chose qui agit. Or, la crainte n'a pas pour objet ce qui est présent, mais ce qui est à venir, comme saint Jean Damascène le dit au second livre (ch. XII).

Donc, la crainte n'est pas une passion ». — La troisième objection remarque que « toute passion de l'âme est un mouvement de l'appétit sensible, qui suit une perception du sens. Or, le sens ne perçoit pas le futur, mais seulement le présent. Puis donc que la crainte a pour objet un mal à venir, il semble qu'elle n'est pas une passion de l'âme ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Augustin », qui, « au livre XIV de *la Cité de Dieu* (ch. v et suiv.), énumère la crainte parmi les autres passions de l'âme ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « parmi les autres mouvements de l'âme, après la tristesse, la crainte est celui qui mérite le plus le nom de passion. C'est qu'en effet », prouve le saint Docteur, « ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 22), la raison de passion implique d'abord, qu'elle soit un mouvement d'une vertu passive, dont l'objet a raison de principe actif par rapport à elle; car la passion est l'effet d'un être qui agit. De cette manière, même l'acte du sens et de l'intelligence sont une certaine passion [Cf. q. 22, art. 1]. Mais d'une autre manière et dans une acception plus propre, on appelle passion, le mouvement de la faculté appétitive [Cf. q. 22, art. 2]. Et, d'une façon encore plus précise, le mouvement de la faculté appétitive jointe à un organe corporel, lequel mouvement implique toujours une certaine transmutation corporelle [Cf. q. 22, art. 3]. Mais au sens tout à fait propre, ces mouvements qui impliquent quelque chose de péjoratif [Cf. q. 22, art. 1]. — Or, il est manifeste que la crainte, qui a pour objet le mal, se rattache à la faculté appétitive, qui, de soi, porte sur le bien et sur le mal. Elle appartient aussi à l'appétit sensible; car elle se produit avec une certaine transmutation corporelle, ou *avec une certaine contraction*, comme disait saint Jean Damascène (endroit précité). De même, elle implique un certain rapport au mal, selon que le mal l'emporte en quelque sorte sur le bien et en triomphe. Par où l'on voit que le nom de passion lui convient dans un sens rigoureusement vrai; toutefois, après la tristesse, qui porte sur un mal présent. La crainte, en effet, a pour objet le mal à venir, qui ne meut pas autant que le mal présent ».

L'*ad primum* dit que « le mot *vertu* désigne un certain prin-

cipe d'action; et, de ce chef, pour autant que les mouvements intérieurs de la faculté appétitive sont le principe des actes extérieurs, on les appelle du nom de vertu »; mais la vertu ainsi entendue n'est pas la vertu au sens de qualité habituelle. « Or, Aristote nie être une passion la vertu qui est un *habitus* ».

L'*ad secundum* fait observer que « si la passion du corps physique provient de la présence corporelle d'un agent, la passion de l'âme provient de la présence de l'agent dans l'âme, même en dehors de la présence corporelle ou réelle; en ce sens que le mal qui est à venir en réalité, se trouve présent selon la perception de l'âme ».

L'*ad tertium* fournit une réponse qui se trouve expliquée par ce que nous avons dit de l'espoir dans la question précédente (art. 3). « Le sens ne perçoit pas le futur; mais de ce que le sens perçoit comme présent, l'animal, en vertu de l'instinct naturel », causé en lui par l'Intelligence divine, « est mû à espérer un bien futur ou à craindre un mal à venir ».

La crainte, parce qu'elle a pour objet un mal futur, est, au sens le plus exact, une passion, surtout quand il s'agit de la crainte selon qu'elle se trouve dans l'appétit sensible. Il n'y a que la tristesse, qui l'emporte sur elle sous ce rapport. — Mais pouvons-nous dire qu'elle soit une passion spéciale, distincte de toutes les autres? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si la crainte est une passion spéciale?

Trois objections veulent prouver que « la crainte n'est pas une passion spéciale ». — La première est un très beau texte de « saint Augustin », qui « dit, au livre des *Quatre-vingt-trois Questions* (q. XXXIII), que *celui que la peur n'effraie pas, n'éprouve ni les ravages de la cupidité, ni l'exténuation de la maladie*, c'est-à-dire de la tristesse, *ni les fluctuations de la joie*

vaine et débordante. D'où il semble résulter que, la peur écartée, toutes les autres passions de l'âme disparaissent. Donc, la crainte n'est pas une passion spéciale, mais une passion générale ». — La seconde objection en appelle à « Aristote, au sixième livre de *l'Éthique* » (ch. II, n. 2; de S. Th., leç. 2), où il est « dit que *le désir et la fuite sont dans l'appétit ce que sont dans l'intelligence l'affirmation et la négation*. Or, la négation n'est pas quelque chose de spécial, dans l'intelligence; et semblablement, l'affirmation. Elles sont quelque chose de commun pouvant s'appliquer à de nombreux objets. Donc, il en est de même pour la fuite, dans l'appétit. Et parce que la crainte n'est pas autre chose qu'une certaine fuite du mal, il s'ensuit qu'elle n'est pas une passion spéciale ». — La troisième objection dit que « si la crainte était une passion spéciale, elle serait surtout dans l'irascible. Or, la crainte se trouve aussi dans le concupiscible. Aristote dit, en effet, au second livre de *la Rhétorique* (ch. V, n. 1), que *la crainte est une certaine tristesse* : et saint Jean Damascène dit (de *la Foi orthodoxe*, liv. III, ch. XXXIII), que *la crainte est une vertu faite de désirs*. Or, la tristesse et le désir sont dans le concupiscible, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 23, art. 4). Donc, la crainte n'est pas une vertu spéciale, puisqu'elle se trouve dans des puissances diverses ».

L'argument *sed contra* observe que « la crainte se contredivise aux autres passions de l'âme, comme on le voit par saint Jean Damascène, au second livre » (de *la Foi orthodoxe*, ch. XII, XV).

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « les passions de l'âme tirent leur espèce de leurs objets. Par suite, une passion spéciale est celle qui a un objet spécial. Or, la crainte a un objet spécial, aussi bien que l'espoir. De même, en effet, que l'objet de l'espoir est un bien futur, ardu, possible à obtenir; de même, l'objet de la crainte est un mal futur, difficile, auquel il est impossible de résister. Et, par conséquent, la crainte est une passion spéciale de l'âme », distincte de toutes les autres passions et se contredivisant avec elles. — Nous voyons même, par ce corps d'article, que la crainte s'oppose à l'espoir, en raison de leur objet qui est contraire, tandis que le désespoir s'opposait à l'espoir en raison du mouvement qui était contraire mais par

rapport au même objet, ainsi qu'il a été dit à la question précédente (art. 4, *ad 1um*).

L'*ad primum* répond que « toutes les passions de l'âme dérivent d'un même principe, qui est l'amour, dans lequel elles se trouvent unies. Et c'est en raison de cette connexion, que si on éloigne la crainte, toutes les autres passions disparaissent; mais il ne suit pas de là que la crainte soit une passion générale ». — Ce qu'on dit de la crainte pourrait se dire de n'importe quelle autre passion : il ne se peut pas que l'amour existe et qu'il n'engendre les passions qui lui correspondent; si donc l'une de ces passions n'existe pas, c'est que l'amour n'existe pas, et, par suite, aucune passion n'existe. « Otez l'amour, disait Bossuet, il n'y a plus de passions; posez l'amour, vous les faites naître toutes » (*De la Connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. I, n. 6).

L'*ad secundum* fait observer que « ce n'est pas toute fuite de l'appétit, qui est la crainte, mais la fuite d'un certain objet déterminé, ainsi qu'il a été dit. Et, par suite, bien que la fuite soit quelque chose de général, la crainte cependant est une passion spéciale ».

L'*ad tertium* déclare que « la crainte n'est en aucune manière dans le concupiscible. Son objet, en effet, n'est pas le mal, pris d'une façon absolue; c'est le mal revêtu d'une certaine difficulté ou d'un certain caractère ardu en telle sorte qu'on puisse à peine lui résister. Toutefois, parce que les passions de l'irascible dérivent des passions du concupiscible et s'y terminent, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 24, art. 1), il suit de là qu'on attribue à la crainte ce qui appartient au concupiscible. C'est ainsi que la crainte est appelée tristesse, pour autant que son objet contriste quand il est présent; aussi bien, Aristote dit, au même endroit, que la crainte procède d'*un mal futur qui corrompt ou qui attriste et qu'on se représente*. De même, le désir est attribué par saint Jean Damascène à la crainte, parce que la crainte provient de la fuite du mal, comme l'espoir provient du désir du bien; or, la fuite du mal a pour cause le désir du bien, comme il ressort de ce qui a été dit plus haut » (q. 25, art. 2; q. 29, art. 2; q. 36, art. 2). — De l'amour du bien procède la haine du mal;

de l'amour du bien et de la haine du mal procèdent le désir du bien et la fuite du mal, avec ceci, que la fuite du mal procède du désir du bien, comme la haine du mal procède de l'amour du bien; puis du désir du bien procède l'espoir de l'obtenir, même s'il est ardu, et de la fuite du mal procède la crainte qui n'ose aborder le mal pour l'empêcher de nous atteindre, parce qu'il est trop ardu ou trop difficile. — On voit par là quel est l'ordre de ces diverses passions entre elles.

La crainte est un mouvement spécial de l'appétit, qui a pour objet le mal qu'on ne subit pas encore, mais qui menace, et qu'il est difficile de surmonter, si difficile qu'on le tient pratiquement pour impossible. — Il y a lieu de se demander, au sujet de ce mouvement, s'il est quelque chose de naturel. Le sens et la portée de la question nous apparaîtront de façon très lumineuse, en lisant l'article même de saint Thomas.

Article III.

S'il est quelque crainte naturelle?

Trois objections veulent prouver qu' « il est quelque crainte qui est naturelle ». — La première est une parole de « saint Jean Damascène », qui « dit, au troisième livre (de *la Foi orthodoxe*, ch. XXIII), qu'*il est une certaine crainte naturelle, l'âme ne voulant pas être séparée du corps* ». — La seconde objection rappelle que « la crainte procède de l'amour, ainsi qu'il a été dit (art. préc.). Or, il est un certain amour naturel, ainsi que le dit saint Denys, au chapitre IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 12). Donc, il est aussi une certaine crainte naturelle ». — La troisième objection remarque que « la crainte s'oppose à l'espoir, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 40, art. 4, *ad 1um*). Or, il est un certain espoir de la nature, comme on le voit par ce qui est dit *aux Romains*, ch. IV (v. 18), au sujet d'Abraham, que *contre l'espoir* de la nature, *il se confia dans l'espoir* de la grâce. Donc, il doit être aussi une certaine crainte de la nature ».

L'argument *sed contra* observe que « ce qui est naturel se trouve, d'une façon commune, dans les choses animées et dans les choses inanimées. Or, la crainte ne se trouve pas dans les choses inanimées. Donc, la crainte n'est pas chose naturelle ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par définir ce que c'est qu'un mouvement naturel. « Un mouvement est dit naturel, parce que la nature y incline. Mais cela arrive d'une double manière. — D'abord, en telle sorte que tout, dans ce mouvement, est l'œuvre de la nature, sans qu'intervienne aucune opération d'une faculté de connaître », dans le sujet qui se meut ; « c'est ainsi que le mouvement vers le haut est un mouvement naturel pour le feu ; et, pareillement, pour les animaux et pour les plantes, le mouvement de croissance. — D'une autre manière, un mouvement est dit naturel, quand la nature y incline, bien qu'il ne s'achève qu'en vertu d'un acte de connaître ; nous avons dit, plus haut, en effet (q. 10, art. 1 ; q. 17, art. 9, *ad 2um*), que les mouvements de la faculté de connaître et de la faculté d'aimer se ramènent à la nature, comme à leur premier principe. De cette manière, même les actes de la faculté de connaître, comme entendre, sentir, se souvenir, et aussi les mouvements de l'appétit de l'âme sont quelquefois dits naturels. — Or, de cette manière, on peut dire qu'il est une certaine crainte naturelle ; et elle se distingue de la crainte non naturelle, selon la diversité de l'objet. C'est qu'en effet, comme Aristote le dit au second livre de *la Rhétorique* (ch. v, n. 1), *il est une crainte qui porte sur le mal qui corrompt*, mal que la nature fuit en raison du désir naturel d'être ; cette crainte sera appelée naturelle. Il est aussi une autre crainte, *qui a pour objet le mal qui attriste ;* lequel mal ne répugne pas à la nature, mais au désir de l'appétit. On dira de cette crainte qu'elle n'est pas naturelle », en ce sens qu'elle est l'œuvre de l'appétit de l'âme, non l'œuvre de la nature. « C'est d'ailleurs la distinction que nous avons donnée plus haut, pour l'amour, la concupiscence et la délectation, que nous avons distingués en naturels et non naturels » [Cf. q. 26, art. 1 ; q. 30, art. 3 ; q. 31, art. 7].

Voilà donc en quel sens nous pouvons parler de crainte naturelle, par opposition à une autre crainte non naturelle. La pre-

mière est celle qui a pour objet un mal que la nature du sujet fuit parce qu'il s'attaque à son être même. La seconde a pour objet un mal que le sujet lui-même s'est en quelque sorte créé par sa faculté de connaître. — Et nous venons de rappeler que, sous ce rapport, la crainte convient avec d'autres passions de l'âme, qui, elles aussi, sont dites naturelles et non naturelles, dans ce second sens du mot *naturel*.

« Que si l'on prenait le mot *naturel* dans le premier sens », et selon que le mouvement, dans sa totalité, est l'œuvre de la nature, « il faut savoir, déclare saint Thomas, que quelques-unes des passions de l'âme sont quelquefois dites naturelles, comme l'amour, le désir, l'espoir; et les autres, non. La raison de cette différence est que l'amour et la haine, le désir et la fuite impliquent une certaine inclination à rechercher le bien et à fuir le mal, qui appartient aussi à l'appétit naturel. De là vient qu'il est un certain amour naturel; et le désir aussi ou l'espoir peuvent, d'une certaine manière, se dire des choses naturelles qui n'ont pas de connaissance. — Les autres passions, au contraire, impliquent certains mouvements, pour lesquels la nature », sans la faculté de connaître, ne peut en aucune manière suffire, soit parce que la perception du sens ou la connaissance rentre dans la raison même de ces passions : c'est ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 31, art. 1, 3; q. 35, art. 1), que la perception est de l'essence même de la délectation et de la douleur; d'où il suit que les êtres qui n'ont pas de connaissance ne peuvent être dits avoir du plaisir ou de la douleur »; aussi bien voyons-nous que les anciens poètes, qui prêtaient ces sentiments à tous les êtres de la nature, commençaient par prêter une âme à tous ces divers êtres.

Là, pour nous enchanter, tout est mis en usage;
Tout prend un corps, une âme, un esprit, un visage.
Ce n'est plus la vapeur qui produit le tonnerre,
C'est Jupiter armé pour effrayer la terre.
Un orage terrible, aux yeux des matelots,
C'est Neptune en courroux qui gourmande les flots.
Écho n'est plus un son qui dans l'air retentisse,
C'est une nymphe en pleurs, qui se plaint de Narcisse.

(Boileau, *Art poétique*, ch. III.)

Mais ce n'étaient là que pures fictions; à vrai dire, les êtres inanimés, ou qui n'ont pas en eux une faculté de connaître, ne peuvent en aucune manière avoir ces sentiments. « Il est d'autres mouvements de l'appétit pour lesquels la nature seule ne saurait jamais suffire, parce qu'ils sont contraires à la raison même d'inclination naturelle : tel, le désespoir, qui fuit un bien, en raison de la difficulté qui s'y trouve jointe; telle aussi la crainte, qui refuse d'attaquer un mal contraire, ce à quoi porte l'inclination naturelle. Et, pour ces motifs, ces sortes de passions ne sont en aucune manière attribuées aux choses inanimées ».

Ainsi donc, à prendre le mot *naturel* dans le premier sens, il est des passions qui peuvent être dites naturelles, comme l'amour, la haine, le désir, la fuite, ou aussi l'espoir; et d'autres, qui ne le peuvent en aucune manière, telles que la délectation, la douleur, le désespoir, la crainte.

Saint Thomas fait remarquer qu'après ces explications, « toutes les objections se trouvent résolues ».

Il ne nous reste plus qu'à examiner, dans un dernier article, quelles sont les diverses espèces de crainte.

Article IV.

Si les espèces de la crainte sont convenablement assignées?

L'assignation dont il s'agit est celle de « saint Jean Damascène », qui « assigne six espèces de crainte; savoir : *la paresse*, *la honte*, *la confusion*, *l'admiration*, *la stupeur*, *l'effroi* » (de *la Foi orthodoxe*, liv. II, ch. xv). — Cinq objections veulent prouver que « cette assignation est mal faite ». — La première arguë de ce que « Aristote dit, au second livre de sa *Rhétorique* (ch. v, n. 1), que *la crainte a pour objet le mal qui attriste*. Donc, les espèces de la crainte doivent correspondre aux espèces de la tristesse. D'autre part, les espèces de la tristesse sont au nombre de quatre, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 35, art. 8). Donc, il ne doit y avoir que quatre espèces de la crainte, leur

correspondant ». — La seconde objection remarque que « ce qui consiste en un acte émanant de nous est soumis à notre pouvoir. Or, la crainte porte sur un mal qui excède notre pouvoir, ainsi qu'il a été dit (art. 2). Donc, la paresse et la honte et la confusion, qui ont trait à nos actes, ne doivent pas être énumérées parmi les espèces de la crainte ». — La troisième objection rappelle que « la crainte a pour objet le mal à venir, ainsi qu'il a été dit (art. 1, 2). Or, *la confusion porte sur une action honteuse déjà commise*, comme le dit saint Grégoire de Nysse (Némésius, *de la Nature de l'homme*, ch. xx, ou liv. IV, ch. xiv). Donc, la confusion n'est pas une des espèces de la crainte ». — La quatrième objection en appelle à ce que « la crainte ne porte que sur le mal. Or, l'admiration et la stupeur ont pour objet le grand et l'insolite soit en bien soit en mal. Donc, l'admiration et la stupeur ne sont pas des espèces de la crainte ». — La cinquième objection observe que « les philosophes sont mus, par l'admiration, à rechercher la vérité, ainsi qu'il est dit au commencement des *Métaphysiques* (liv. I, ch. ii, n. 8; de S. Th., leç. 3). Or, la crainte ne meut pas à rechercher mais plutôt à fuir. Donc, l'admiration n'est pas une espèce de la crainte ».

L'argument *sed contra* se contente de dire qu' « il suffit de l'autorité de saint Jean Damascène et de saint Grégoire de Nysse » (Némésius).

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « la crainte, ainsi qu'il a été dit (art. 2), a pour objet un mal futur, qui surpasse le pouvoir du sujet, en ce sens que celui-ci ne peut pas lui résister. Or, le mal de l'homme, comme son bien, peut se considérer soit dans son opération, soit dans les choses extérieures. — S'il s'agit de l'opération de l'homme, il y a un double mal qui peut être craint. D'abord, la fatigue, qui pèse à la nature; et, de ce chef, est causée la paresse, lorsque quelqu'un se refuse à agir, par crainte de l'excès de fatigue. Il y a, en second lieu, la honte qui nuit à la bonne opinion. Et, de ce chef, s'il s'agit de la honte dans l'acte à commettre, on a la honte elle-même; s'il s'agit de l'action honteuse déjà commise, on a la confusion. — Quant au mal qui consiste dans les choses extérieures, c'est à un

triple chef qu'il peut excéder le pouvoir qu'a l'homme de lui résister. D'abord, en raison de sa grandeur; comme si quelqu'un se trouve en présence d'un tel mal, qu'il n'en peut pas mesurer l'étendue. A ce titre, on a l'admiration. Secondement, en raison de son caractère insolite, lorsqu'un mal inaccoutumé se présente à nous et nous paraît plus grand à cause de sa nouveauté. A ce titre, on a la stupeur, qui est causée par une représentation insolite. Troisièmement, en raison du caractère d'imprévu ou d'imprévisible qui se trouve en lui, et qui fait qu'on ne peut pas le prévoir, comme sont les malheurs et les infortunes. Dans ce cas, la crainte s'appelle l'effroi ».

L'*ad primum* est à noter, pour la différence qu'il nous marque entre les espèces de la crainte, dont nous venons de parler, et les espèces de la tristesse dont il a été parlé plus haut. « Ces espèces de la tristesse, qui ont été indiquées plus haut (q. 35, art. 8), ne se prennent pas selon la diversité de l'objet, mais selon les effets et certaines raisons spéciales », ainsi qu'il a été dit au même endroit. « Aussi bien, ajoute saint Thomas, il n'est pas nécessaire que ces espèces de la tristesse répondent aux espèces de la crainte, dont il s'agit ici, et qui se prennent selon la division propre de l'objet de la crainte ».

L'*ad secundum* fait observer que « l'opération, selon qu'elle se produit, est au pouvoir du sujet qui agit; mais telle chose peut être considérée, autour de l'opération, qui surpasse la faculté de celui qui agit, et qui explique que celui-ci se refuse à agir. C'est en ce sens que la paresse, la honte et la confusion sont assignées comme espèces de la crainte ».

L'*ad tertium* dit qu' « au sujet de l'acte passé, on peut craindre le blâme ou l'opprobre à venir; et c'est pour autant que la confusion est placée parmi les espèces de la crainte ».

L'*ad quartum* n'accorde pas que « toute admiration et toute stupeur constituent des espèces de la crainte; mais seulement l'admiration qui porte sur le grand dans le mal, et la stupeur qui a pour objet le mal insolite. — On peut dire aussi qu'à l'imitation de la paresse qui fuit la fatigue de l'opération extérieure, l'admiration et la stupeur fuient la difficulté qu'entraîne la considération de toute chose grande et insolite, soit en bien soit en mal;

en telle sorte que l'admiration et la stupeur sont à l'acte de l'intelligence ce que la paresse est à l'acte extérieur ».

L'*ad quintum* établit une différence entre l'admiration et la stupeur, quant aux effets qu'elles produisent. « Celui qui admire » ou s'étonne (car l'admiration est ici l'étonnement) « évite, au moment même, de donner son sentiment sur la chose qu'il admire » ou qui l'étonne, « craignant de se tromper; mais il s'enquiert pour l'avenir. Au contraire, celui qui est dans la stupeur craint tout ensemble de donner son jugement au moment même et de s'enquérir pour l'avenir. Et de là vient que l'admiration est le principe de la recherche philosophique, tandis que la stupeur en constitue l'obstacle ».

On ne lira pas sans intérêt la manière dont Bossuet rattache à la tristesse ou à la crainte, les mêmes mouvements que saint Thomas nous a marqués ici et dans la question 35, article 8, comme espèces, à des titres divers, de ces deux passions.

« Outre les onze principales passions, il y a encore la honte, l'envie, l'émulation, l'admiration et l'étonnement. et quelques autres semblables; mais elles se rapportent à celles-ci. — La honte est une tristesse ou une crainte d'être exposé à la haine et au mépris pour quelque faute, ou pour quelque autre défaut naturel, mêlée avec le désir de nous couvrir, ou de nous justifier. — L'envie est une tristesse que nous avons du bien d'autrui, et une crainte qu'en le possédant il ne nous en prive, ou un désespoir d'acquérir le bien que nous voyons déjà occupé par un autre, avec une forte pente à haïr celui qui semble nous le détenir. — L'émulation, qui naît en l'homme de cœur, quand il voit faire aux autres de grandes actions, enferme l'espérance de les pouvoir faire parce que les autres les font, et un sentiment d'audace qui nous porte à les entreprendre avec confiance. — L'admiration et l'étonnement, comprennent en eux ou la joie d'avoir vu quelque chose d'extraordinaire, et le désir d'en savoir les causes aussi bien que les suites, ou la crainte que sous cet objet nouveau il n'y ait quelque péril caché, et l'inquiétude causée par la difficulté de le connaître; ce qui nous rend comme immobiles et sans action; et c'est ce que nous appelons être étonné. — L'inquiétude,

les soucis, la peur, l'effroi, l'horreur et l'épouvante, ne sont autre chose que les degrés différents et les différents effets de la crainte. Un homme mal assuré du bien qu'il poursuit ou qu'il possède, entre en inquiétude. Si les périls augmentent, ils lui causent de fâcheux soucis ; quand le mal presse davantage, il a peur ; si la peur le trouble et le fait trembler, cela s'appelle effroi et horreur : que si elle le saisit tellement qu'il paraisse comme éperdu, cela s'appelle épouvante » (Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même, ch. I, n. 6).

Il est aisé de voir combien, avec de légères différences dans la manière de s'exprimer, les deux génies de saint Thomas et de Bossuet sont en parfaite harmonie sur l'ordre qui règne parmi ces passions annexes et les rattache aux passions principales dont elles ne sont que des variantes ou des espèces.

Nous savons ce qu'est la crainte; qu'elle est, à un titre très spécial, une passion de l'âme; qu'elle se distingue des autres passions, ayant, parmi elles, son être distinctif, parfaitement déterminé; qu'elle est naturelle en un certain sens, mais non pas au même titre que certaines autres passions; enfin, qu'elle commande plusieurs autres passions, qui sont par rapport à elle ce que les espèces sont par rapport au genre. — Nous devons maintenant étudier, d'une façon plus spéciale, en raison de son importance, cela même qui constitue son objet.

C'est ce que nous allons considérer à la question suivante.

QUESTION XLII.

DE L'OBJET DE LA CRAINTE.

Cette question comprend six articles :

1° Si le bien est l'objet de la crainte, ou le mal?
2° Si le mal de la nature est objet de la crainte?
3° Si la crainte porte sur le mal de la coulpe?
4° Si la crainte elle-même peut être objet de crainte?
5° Si les choses subites sont davantage objet de crainte?
6° Si les choses contre lesquelles il n'y a pas de remède sont davantage objet de crainte?

De ces six articles, les trois premiers considèrent l'objet de la crainte en lui-même; les trois autres, dans ses modalités. — En lui-même, d'abord d'une façon générale, sous sa raison de mal (art. 1); ensuite, d'une façon spéciale, sous la double raison de mal physique (art. 2); et de mal moral (art. 3). — Quant à ses modalités, on le considère comme s'identifiant à la crainte elle-même (art. 4); ou comme se présentant d'une façon subite (art. 5); ou comme s'imposant inévitablement et sans remède (art. 6). — D'abord en lui-même, d'une façon générale, sous sa raison de mal.

C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si l'objet de la crainte est le bien, ou le mal?

Trois objections veulent prouver que « le bien est objet de la crainte ». — La première arguë d'un texte de « saint Augustin,

au livre des *Quatre-vingt-trois Questions* » (q. XXXIII), où il est « dit que *nous ne craignons rien si ce n'est, pour ce que nous aimons, de le perdre quand nous l'avons, ou de ne pas l'obtenir quand nous ne l'avons pas*. Or, ce que nous aimons est le bien. Donc, la crainte porte sur le bien comme sur son objet propre ». — La seconde objection est une parole d' « Aristote », qui « dit, au second livre de la *Rhétorique* (ch. V, n° 3), que *la puissance et le fait de porter sur les autres sont choses à craindre*. Or, ce sont là de certains biens. Donc, le bien est objet de la crainte ». — La troisième objection observe qu' « en Dieu, il ne peut y avoir aucun mal. Or, il nous est ordonné de craindre Dieu, selon cette parole du psaume XXXIII (v. 10) : *Craignez le Seigneur, vous tous, ses saints!* Donc, la crainte peut aussi avoir le bien pour objet ».

L'argument *sed contra* se réfère à « saint Jean Damascène », qui « dit, au second livre (de *la Foi orthodoxe*, ch. XII), que la crainte a pour objet le mal futur ».

Au corps de l'article, saint Thomas part de ce principe, que « la crainte est un mouvement de la faculté appétitive. Or, la faculté appétitive a pour mission la recherche et la fuite, comme il est dit au sixième livre de *l'Éthique* (ch. II, n. 2; de S. Th., leç. 2). D'autre part, la recherche a pour objet le bien; et la fuite, le mal. Il suit de là que tout mouvement de la faculté appétitive, qui implique une recherche, a quelque bien pour objet; le mouvement, au contraire, qui implique la fuite, a pour objet le mal. Puis donc que la crainte implique une certaine fuite, elle porte premièrement et de soi sur le mal comme sur son objet propre. — Cependant, elle peut aussi porter sur le bien, mais en tant que le bien a un certain rapport au mal. Et cela peut arriver d'une double manière. — D'abord, parce que le mal prive du bien. Or, précisément, une chose est un mal parce qu'elle prive du bien. D'où il suit que le mal, que l'on fuit parce qu'il est un mal, est objet de fuite parce qu'il prive du bien que recherche le sujet qui aime. Et c'est en ce sens que parle saint Augustin, quand il dit qu'il n'y a aucune autre cause de la crainte, sinon qu'on ne veut pas perdre le bien que l'on aime. — D'une autre manière, le bien se réfère au mal, comme étant sa cause; en ce

sens qu'un certain bien peut par sa vertu causer quelque dommage dans le bien que l'on aime. De même donc que l'espoir, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 40, art. 7), porte sur deux choses, savoir : sur le bien que l'on désire ; et sur ce qui peut aider à conquérir ce bien-là ; — pareillement, la crainte porte aussi sur deux choses : sur le mal que l'on redoute et sur le bien, qui, par sa vertu, peut causer ce mal-là. C'est de cette manière que Dieu est craint par l'homme, en tant qu'Il peut infliger quelque peine soit spirituelle soit corporelle. De cette manière aussi peut être objet de crainte la puissance de l'homme, surtout si elle a été blessé, ou si elle est injuste. Et, pareillement, le fait de *porter sur un autre*, c'est-à-dire d'être appuyé sur lui, en telle sorte qu'il soit en son pouvoir de nous causer quelque dommage ; c'est ainsi qu'est redouté le complice d'un crime, pour autant qu'il peut révéler ce crime ».

« Et par là, ajoute saint Thomas, les objections se trouvent résolues ».

A vrai dire, le mal seul est objet de crainte. Que si l'on parle du bien, au sujet de la crainte, ce n'est que parce qu'il est, d'une certaine manière, la raison du mal : le mal, en effet, consiste essentiellement, dans la privation du bien ; et cette privation elle-même a pour cause quelque bien supérieur donc l'action peut être nuisible. — Mais le mal lui-même se divise en deux grandes espèces : celui qu'on peut appeler le mal physique ; et celui qu'on appelle le mal moral. Que penser de ces deux sortes de maux par rapport à la crainte? — Et, d'abord, le mal physique. Peut-on dire que ce mal soit objet de crainte?

C'est ce que nous allons examiner à l'article suivant.

Article II.

Si le mal de la nature est objet de crainte?

Trois objections veulent prouver que « la crainte n'a pas pour objet le mal de la nature ». — La première arguë d'un mot d' « Aristote », qui « dit, au second livre de sa *Rhétorique* (ch. v,

n. 14), que *la crainte fait que les hommes s'enquièrent et prennent conseil.* Or, l'on ne s'enquiert pas de ce qui se fait par la nature, selon qu'il est dit au troisième livre de *l'Éthique* (ch. III, n. 3; de S. Th., leç. 7). Donc, la crainte ne porte pas sur le mal de la nature ». — La seconde objection remarque que « les défauts » ou les maux « naturels sont toujours » possibles ou « imminents pour l'homme; comme la mort et autres choses de ce genre. Si donc la crainte portait sur ces sortes de maux, c'est continuellement que l'homme serait sous le coup de la crainte ». — La troisième objection dit que « la nature ne meut pas à des choses contraires. Or, le mal de la nature provient de la nature. Donc, que quelqu'un, par la crainte, s'éloigne de ce mal, cela ne vient pas de la nature. Et, par suite, la crainte de ce mal ne peut pas être une crainte naturelle; alors que cependant, c'est bien cette sorte de crainte qu'elle devrait être, semble-t-il, si elle était possible ». Donc, il n'y a pas de crainte du mal de la nature.

L'argument *sed contra* en appelle au mot fameux d' « Aristote », qui « dit, au troisième livre de *l'Éthique* (ch. VI, n. 6; de S. Th., leç. 14), que *de toutes les choses qu'on peut craindre, la plus terrible est la mort:* et la mort est un mal de la nature ». Donc, le mal de la nature peut être objet de crainte.

Au corps de l'article, saint Thomas se réfère encore à « Aristote », et cite la parole empruntée « au second livre de *la Rhétorique* » (ch. V, n. 1), où il est « dit que la crainte *provient de la représentation d'un mal futur qui corrompt ou qui attriste.* Or, de même que le mal qui attriste est le mal contraire à la volonté; de même, le mal qui corrompt est celui qui est contraire à la nature. Et cela même est le mal de la nature. Donc, le mal de la nature peut être objet de crainte. — Toutefois, il faut prendre garde que le mal de la nature provient quelquefois d'une cause naturelle. Dans ce cas, il est dit mal de la nature, non pas seulement parce qu'il prive du bien de la nature, mais aussi parce qu'il est un effet de la nature; ainsi en est-il de la mort naturelle et des autres effets de même genre. D'autres fois, le mal de la nature provient d'une cause qui n'est pas naturelle; ainsi, de la mort violente infligée par un persécuteur. Or, qu'il

s'agisse de l'un ou de l'autre de ces maux de la nature, d'une certaine manière ils sont objet de crainte, et d'une autre manière ils ne le sont pas. C'est qu'en effet, la crainte provenant *de la représentation d'un mal futur*, comme le dit Aristote, ce qui enlève cette représentation du mal futur, exclut du même coup la crainte. Or, qu'un mal ne se présente pas comme un mal futur, cela peut provenir d'une double cause. — D'abord, parce qu'il est éloigné et à longue échéance; dans ce cas, en raison de la distance, on se le représente comme ne devant pas arriver; et, pour autant, ou on ne le craint pas, ou on le craint peu. Comme Aristote le dit, en effet, au second livre de *la Rhétorique* (endroit précité) : *les choses qui sont très éloignées ne sont pas objet de crainte: c'est ainsi que tous les hommes savent qu'ils mourront; mais parce que la mort n'est pas proche, on ne s'en préoccupe pas* ». On remarquera cette raison profonde donnée par Aristote et par saint Thomas, pour expliquer que le plus redoutable de tous les maux, au point de vue naturel, soit si peu craint, en temps ordinaire, parmi les hommes. — « Une seconde cause qui fait qu'un mal futur n'est pas tenu comme futur, c'est la nécessité, qui fait qu'on le regarde comme présent. Et c'est pourquoi Aristote dit, au second livre de *la Rhétorique* (ch. v, n. 14), que *ceux qui sont au moment d'être décapités n'ont plus de crainte*, se voyant dans la nécessité inéluctable et immédiate de mourir; *à l'effet que quelqu'un craigne, il faut qu'il y ait quelque espérance de salut* ». Ici encore, la remarque est d'une profonde analyse psychologique. — Saint Thomas conclut : « Ainsi donc, le mal de la nature n'est pas objet de crainte, quand il n'est pas saisi comme futur. Mais si le mal de la nature, ou le mal qui corrompt, est saisi comme proche, avec cependant quelque espoir d'y échapper, dans ce cas il est objet de crainte ».

L'*ad primum* répond que « le mal de la nature provient parfois d'une autre cause que la nature, ainsi qu'il a été dit. D'ailleurs, même selon qu'il provient de la nature, s'il est vrai qu'il ne peut pas être évité, il peut cependant être différé; et, sous cet espoir, on peut s'enquérir des moyens de s'y soustraire ».

L'*ad secundum* dit que « si le mal de la nature existe toujours, cependant il n'est pas toujours imminent d'une façon immé-

diate qui le rende proche. Et c'est pour cela qu'on ne le craint pas toujours ».

L'*ad tertium* fait observer que « la mort et les autres défauts » ou maux « de la nature proviennent de la nature universelle; mais la nature particulière y répugne autant qu'elle le peut. Or, c'est de cette inclination de la nature particulière, que provient la tristesse et la douleur, quand ces maux sont présents; et la crainte, quand ils sont futurs et nous menacent ».

Les maux de la nature, pour autant qu'ils gardent la raison de maux futurs, agissant, en tant que tels, sur la faculté appétitive, de tel sujet déterminé, sont objet de crainte. Il ne se peut même pas qu'on ne les craigne pas, du seul point de vue naturel. Quelqu'un qui ne craindrait pas ces sortes de maux, dans les conditions que nous venons de dire, serait un être dénaturé ou contre nature; car la nature particulière, livrée à elle-même, doit les répudier de tout son pouvoir. Nous ne parlons ici que de la nature prise en elle-même, et non selon qu'elle se trouve sous l'influence de motifs supérieurs, soit d'ordre rationnel, soit, plus encore, dans l'ordre de la grâce. Dans ce cas, en effet, la crainte naturelle pourra être mitigée et parfois même, par un vrai miracle, totalement supprimée. Encore faut-il remarquer que dans ces divers cas, le mal futur cesse d'être perçu comme tel, ou est perçu sous un jour qui le diminue. Il demeure donc que tout mal de nature, perçu par tel sujet sous la raison de mal qui menace, est nécessairement, pour ce sujet, un objet de crainte. — Que penser maintenant du mal de la coulpe ou du mal du péché, au sens moral de ce mot? Peut-il lui aussi être un objet de crainte?

C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article III.

Si la crainte a pour objet le mal de coulpe?

Quatre objections veulent prouver que « la crainte peut avoir pour objet le mal de coulpe ». — La première arguë d'un mot de

« saint Augustin », qui « dit, *sur l'épître canonique de saint Jean* (traité IX), que *par la crainte chaste, l'homme craint la séparation d'avec Dieu.* Or, il n'est rien qui nous sépare de Dieu, sinon la coulpe, selon cette parole d'Isaïe, ch. LIX (v. 2) : *Ce sont vos péchés, qui ont mis une séparation entre vous et votre Dieu.* Donc, la crainte peut porter sur le mal de coulpe ». — La seconde objection cite une parole de « Cicéron », qui « dit, au livre IV des *Questions Tusculanes* (ch. IV, VI), que *nous craignons ces choses-là, quand elles sont futures, qui, étant présentes, nous causent de la tristesse.* Or, sur le mal de coulpe peut porter, pour quelqu'un, la douleur ou la tristesse. Donc, même le mal de coulpe peut être objet de crainte ». — La troisième objection dit que « l'espoir s'oppose à la crainte. Or, l'espoir peut porter sur le bien de la vertu, comme on le voit par Aristote, au neuvième livre de *l'Éthique* (ch. IV, n. 5 ; de S. Th., leç. 4). Et saint Paul dit, dans son épître *aux Galates*, ch. V (v. 10) : *J'ai cette confiance en vous, dans le Seigneur, que vous ne penserez pas autrement.* Donc, la crainte aussi peut porter sur le mal de coulpe ». — La quatrième objection rappelle que « la confusion est une espèce de crainte, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 41, art. 4). Or, la confusion a pour objet une action blâmable, qui est un mal de coulpe. Donc, la crainte aussi a le mal de coulpe pour objet ».

L'argument *sed contra* est un texte d' « Aristote, au second livre de *la Rhétorique* » (ch. V, n. 1), où il est « dit que *tous les maux ne sont pas objet de crainte, et, par exemple, nul ne craint s'il sera injuste ou s'il voudra ce qu'il doit vouloir* ».

Au corps de l'article saint Thomas se réfère à ce qui a été exposé plus haut au sujet de l'espoir et de la crainte. « De même, dit-il, que l'objet de l'espoir est un bien futur ardu que quelqu'un peut obtenir; de même la crainte a pour objet un mal futur ardu qui ne peut facilement être évité. On peut tirer de là que ce qui est entièrement soumis à notre pouvoir et à notre volonté ne rentre pas dans la raison de l'objet de la crainte; mais cela seul est chose à craindre, qui a une cause extrinsèque. Or, le mal de la coulpe a pour cause propre la volonté humaine. Par conséquent, il n'a pas, à proprement parler, raison d'objet qu'on

craigne. — Toutefois, parce que la volonté humaine peut être inclinée à pécher par quelque chose d'extérieur, si ce quelque chose qui incline a une grande vertu pour agir dans le sens de cette inclination, à ce titre le mal de la coulpe pourra être objet de crainte, selon qu'il dépend d'une cause extérieure; c'est ainsi, par exemple, que quelqu'un peut redouter de demeurer dans la société des méchants, de peur que ceux-ci ne l'inclinent à pécher. A proprement parler cependant, l'homme, en pareil cas, redoute plutôt la séduction, qu'il ne redoute la coulpe sous sa raison propre, ou en tant qu'elle est volontaire; car, de ce chef, elle n'a pas de pouvoir être objet de crainte ». — On remarquera la portée de cette grande doctrine de saint Thomas, pour bien entendre la formule si souvent répétée aux âmes chrétiennes; savoir, qu'il n'y a qu'un mal qui soit vraiment à craindre, le péché. Rien n'est plus vrai que cette parole, si on entend par là que les maux physiques ne sont rien comparés au moral qu'est le péché; et que par suite on doit être disposé à tout sacrifier, même la vie, plutôt que de commettre le moindre péché. Mais, si l'on voulait parler de la crainte proprement dite, désignant un mouvement de l'âme, déconcertée et accablée en présence d'un mal qui menace et qu'on ne peut guère éviter, cette crainte ne peut porter que sur les causes qui agissent sur la volonté et l'inclinent au mal; nullement, sur ce qu'il y a de formellement volontaire dans l'acte peccamineux Il est bon d'ajouter aussi que même ce qu'il y a de plus puissant ou de plus dangereux dans les causes qui portent au mal se trouve contrebalancé et même annulé, si nous le voulons, par le secours qui nous vient de la grâce de Dieu. Et donc, même en ce qui est des causes extérieures, il dépend de nous, en quelque sorte, que nous n'ayons rien à craindre en ce qui est du péché. Seulement, il est aisé de voir qu'une telle sécurité, pour être vraie, doit provenir d'une prudence surnaturelle parfaite et d'une espérance qui s'appuie sur Dieu même.

L'*ad primum* observe que « la séparation d'avec Dieu est une certaine peine qui suit le péché ; et toute peine provient en quelque manière d'une cause extérieure ». — L'inimitié de Dieu, qui est la chose la plus redoutable, en effet, pour toute âme en qui se trouve la crainte chaste dont parlait saint Augustin, n'est

pas le péché lui-même ; elle en est la conséquence. On peut donc redouter cette conséquence, dont l'exécution sera, en quelque manière, l'œuvre d'une autre cause que le péché lui-même, en ce qu'il a de volontaire, sans qu'on ait à craindre le péché lui-même, au sens que nous avons expliqué.

L'*ad secundum* n'accepte pas la parité qu'on voulait établir entre la tristesse et la crainte. « La tristesse et la crainte conviennent sur un point, en ce sens que l'une et l'autre porte sur le mal ; mais elles diffèrent en deux choses. L'une est que la tristesse porte sur le mal présent, tandis que la crainte a pour objet un mal futur. L'autre est que la tristesse, étant dans le concupiscibile, a pour objet le mal d'une façon absolue ; d'où il suit qu'elle peut porter sur n'importe quel mal, qu'il soit petit ou qu'il soit grand. La crainte, au contraire, parce qu'elle est dans l'irascible, regarde le mal sous la raison d'ardu ou de difficile : laquelle raison n'existe plus, dès là qu'il s'agit d'une chose qui est au pouvoir de la volonté. C'est pour cela que nous n'avons pas à craindre, quand elles sont futures, toutes les choses, qui, étant présentes, sont pour nous objet de tristesse ; nous n'avons à craindre que les choses ardues ou difficiles ».

L'*ad tertium* fait observer que « l'espoir porte sur le bien que le sujet peut obtenir. Or, c'est d'une double manière que tel sujet peut obtenir un bien : ou par lui-même ; ou par le secours d'autrui. Et voilà pourquoi l'espoir peut porter sur l'acte de la vertu qui est en notre pouvoir. La crainte, au contraire, a pour objet le mal qui n'est pas subordonné à notre puissance. Il suit de là que le mal que l'on craint provient toujours d'une cause extrinsèque. Il n'en est pas de même du bien qu'on espère : il peut provenir soit d'une cause intrinsèque, soit d'une cause extrinsèque ».

L'*ad quartum* rappelle que « la confusion, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 41, art. 4, *ad 2um* et *ad 3um*), n'est pas la crainte de l'acte même du péché, mais de la honte ou de l'ignominie qui le suit ; et ceci est inspiré par une cause extrinsèque ».

La crainte ne peut porter que sur un mal qui dépend d'une autre cause que la volonté du sujet qui agit. Par conséquent,

à vrai dire, le mal de coulpe, ou le péché, qui, en tant que tel, est chose qui ne dépend que de la seule volonté du sujet qui agit (car il n'est péché, que parce qu'il est volontaire), ne peut pas tomber sous la crainte à titre d'objet. Ce que l'on peut et ce que l'on doit craindre, au sujet du péché, ce sont ou bien les causes extrinsèques à la volonté qui peuvent l'induire à pécher, ou bien encore les causes extrinsèques, et par-dessus tout, Dieu Lui-même, qui, deviennent, en raison du péché, une source de mal et d'affliction. — En plus du mal de nature et du mal de coulpe, ou plutôt comme sortes de modalités de ces deux grandes espèces de maux, saint Thomas examine si peuvent être objets de crainte, la crainte elle-même, et, d'une façon plus spéciale, les choses subites, ou les maux qui n'ont pas de remède. — D'abord, la crainte elle-même.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article IV.

Si la crainte elle-même peut être objet de crainte?

Trois objections veulent prouver que « la crainte elle-même ne peut pas être objet de crainte ». — La première, fort intéressante, dit que « de tout ce qui est objet de crainte on se garde soigneusement par la peur qu'on en a ; c'est ainsi que celui qui craint de perdre la santé la conserve par la peur de la perdre. Si donc la crainte était objet de crainte, l'homme veillerait par sa crainte à se garder de craindre. Ce qui ne semble pas être possible ». — La seconde objection remarque que « la crainte est une certaine fuite. Or, il n'est rien qui soit à soi-même un objet de fuite. Donc, la crainte ne craint pas la crainte ». — La troisième objection observe que « la crainte a pour objet un mal futur. Or, celui qui craint a déjà la crainte. Donc, il ne peut pas craindre sa crainte ».

L'argument *sed contra* est que « l'homme peut aimer l'amour et s'attrister de la tristesse. Donc, pour la même raison, il peut aussi craindre la crainte ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « cela seul,

ainsi qu'il a été dit (art. préc.), a raison d'objet de crainte, qui provient d'une cause extrinsèque ; nullement, ce qui provient de notre volonté. Or, la crainte provient, en partie, d'une cause extrinsèque, et, en partie, est soumise à notre volonté. — Elle provient d'une cause extrinsèque, pour autant qu'elle est une passion qui suit la représentation imaginative d'un mal imminent. A ce titre, il est possible que quelqu'un craigne la crainte ; c'est-à-dire qu'il peut craindre qu'il ne soit dans la nécessité de craindre, en raison d'un mal difficile fondant sur lui. — Mais elle est soumise à la volonté, selon que l'appétit inférieur obéit à la raison ; d'où il suit que l'homme peut chasser la crainte. Et, pour autant, la crainte ne peut pas être objet de crainte ». Ce n'est donc qu'en tant qu'elle est un mouvement de l'appétit causé par une représentation du mal qui ne dépend pas de nous, que la crainte peut être objet de crainte. Elle ne peut pas l'être, en tant qu'elle dépend de nous, « ainsi que le dit saint Augustin, au livre des *Quatre-vingt-trois questions* (q. XXXIII). — Mais, parce que », ajoute saint Thomas, « les raisons qu'il apporte » en ce même livre et qui sont celles-là mêmes que nous avons formulées dans les objections, « pourraient servir de prétexte à quelqu'un pour montrer que la crainte ne peut en aucune manière être objet de crainte, pour ce motif, nous allons y répondre ».

Et l'*ad primum* déclare, en effet, que « toute crainte n'est pas une crainte *une* ; il y a des craintes diverses, selon la diversité des objets que l'on craint. Rien n'empêchera donc que quelqu'un, par telle crainte qu'il a, se préserve d'une autre crainte ; et ainsi cette crainte fera qu'il se gardera à l'abri de la crainte ». — Et, par exemple, la crainte de passer pour un homme accessible à la crainte peut faire que quelqu'un se tienne en garde contre la crainte et s'habitue à ne pas craindre ce qui, pour l'ordinaire, serait cependant un objet de crainte.

L'*ad secundum* insiste dans le sens de cette première réponse. « Autre est la crainte qui porte sur un mal imminent, autre la crainte qui porte sur cette crainte d'un mal qui menace ». Lors donc que l'une de ces deux craintes est pour l'autre objet de crainte, « il ne s'ensuit pas que le même soit à lui-même objet de fuite ».

L'*ad tertium* répond aussi dans le même sens. « Dès là qu'il y a diversité de craintes, ainsi qu'il a été dit, l'homme peut, en vertu d'une crainte présente, craindre une crainte future ».

Il est très vrai qu'en un sens la crainte peut être, pour l'homme, objet de crainte; et cette crainte de la crainte peut même, parfois, être très salutaire, pour tenir l'homme en garde contre une trop grande facilité à céder au mouvement de la crainte. — Saint Thomas se demande ensuite, si, parmi les choses qui peuvent être objet de crainte, il y a surtout les choses subites ou imprévues. Nous allons examiner ce nouveau point de doctrine à l'article suivant.

Article V.

Si les choses subites sont davantage ce que l'on craint ?

Trois objections veulent prouver que « les choses insolites et soudaines ne sont pas davantage ce que l'on craint ». — La première arguë de ce que « la crainte a pour objet le mal, comme l'espoir a pour objet le bien. Or, l'expérience contribue à augmenter l'espoir dans les choses bonnes. Donc, elle servira aussi à augmenter la crainte, quand il s'agit du mal ». — La seconde objection en appelle à une très fine observation d' « Aristote », qui dit, « au second livre de *la Rhétorique* (ch. v, n. 11), qu'*on ne craint pas tant ceux qui sont violents dans leur colère, que ceux qui sont cauteleux et fourbes*. Or, il est certain que ceux qui sont violents dans leur colère, se laissent emporter davantage à des mouvements subits. Donc, les choses subites sont celles qu'on doit craindre le moins ». — La troisième objection dit que « les choses subites peuvent moins bien être considérées. Or, une chose est d'autant plus objet de crainte qu'elle est considérée davantage; c'est ce qui fait dire à Aristote, au troisième livre de *l'Éthique* (ch. VIII, n. 16; de S. Th., leç. 17), que *certains se montrent courageux parce qu'ils ne savent pas, lesquels, s'ils connaissent que les choses ne sont pas ce qu'ils*

croyaient, prennent la fuite. Donc, les choses subites sont à un degré moindre objet de crainte ».

L'argument *sed contra* apporte un texte de « saint Augustin, au deuxième livre des *Confessions* » (ch. VI), où il est « dit : *La crainte a horreur des choses insolites et soudaines, qui s'opposent à ce que l'on aime, alors qu'on veille à sa sécurité* ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « l'objet de la crainte, ainsi qu'il a été dit (art. 3; q. 41, art. 2), est un mal qui menace et qu'il n'est pas facile de repousser. Or, qu'un mal qui menace ne soit pas facile à repousser, cela peut provenir de deux causes : savoir, de la grandeur du mal, ou de la faiblesse du sujet qui craint. Et soit pour l'une soit pour l'autre de ces deux causes, le fait qu'une chose est insolite ou subite a une grande influence. — Cela influe, d'abord, pour faire que le mal qui menace apparaisse plus grand. Car, remarque excellemment saint Thomas, toutes les choses corporelles, qu'il s'agisse des biens ou qu'il s'agisse des maux, apparaissent d'autant plus petites, qu'on les considère davantage. Et voilà pourquoi, de même qu'en raison de la durée, la douleur du mal présent se tempère, comme on le voit par Cicéron au troisième livre des *Questions Tusculanes* (q. XXX); de même aussi, quand on y pense d'avance, la crainte du mal futur se trouve diminuée »; on aura remarqué qu'il s'agit seulement des maux ou des biens d'ordre corporel; car, dans l'ordre des biens ou des maux spirituels, c'est exactement le contraire que nous devrions dire [Cf. q. 31, art. 5]. — « Le fait qu'une chose est insolite ou subite influe aussi sur le sujet qui craint, pour le rendre plus faible; car il soustrait les remèdes que l'homme peut préparer pour repousser le mal futur : impossible, en effet, de se trouver prêt, quand le mal arrive à l'improviste ». Il n'en serait pas de même, si le mal était seulement subit et non imprévu : dans ce cas, en effet, on pourrait se tenir prêt et n'être point surpris.

L'*ad primum* fait observer que « le bien de l'espoir est un bien qui peut être obtenu. Et voilà pourquoi ce qui augmente la puissance de l'homme est de nature à augmenter l'espoir; et aussi, pour la même raison, à diminuer la crainte; car la crainte porte sur un mal qu'il n'est pas facile de repousser. Puis donc

que l'expérience fait que l'homme devient plus puissant pour agir, à cause de cela, en même temps qu'elle augmente l'espoir, elle diminue la crainte ».

L'*ad secundum* explique, par cette très fine remarque, la parole d'Aristote que citait l'objection. « Ceux qui ont la colère violente ne cachent pas cette colère; et, par suite, les dommages qu'ils peuvent causer ne sont point si soudains qu'on ne les puisse prévoir. Les hommes, au contraire, qui sont cauteleux et fourbes cachent leur colère; et voilà pourquoi le mal qui peut en provenir ne peut pas être prévu, mais tombe à l'improviste. Et c'est pour cela qu'Aristote dit qu'on les craint davantage ».

L'*ad tertium* répond qu' « à proprement parler et de soi, les biens ou les maux corporels apparaissent plus grands au commencement. La raison en est que toute chose apparaît plus grande par le contraste de son contraire placé près d'elle »; c'est ainsi qu'au sortir d'épaisses ténèbres, la lumière paraît plus vive; et au sortir de la lumière, les ténèbres paraissent plus épaisses. « Aussi bien, lorsque quelqu'un passe subitement de la pauvreté aux richesses, il apprécie davantage les richesses en raison de la pauvreté où il était avant; et, au contraire, les riches qui tombent subitement dans la pauvreté l'ont davantage en horreur. Et c'est pour cela que le mal subit est craint davantage, parce qu'il semble davantage être un mal. — Toutefois, il peut arriver accidentellement que la grandeur d'un mal échappe; comme, par exemple, quand les ennemis se dressent des embûches. Et, dans ce cas, il est vrai que le mal, quand il est manifesté par une recherche attentive, est craint davantage ».

Ainsi donc, de soi et à proprement parler, un mal subit et auquel on ne pensait pas, quand il se présente soudain comme un danger, excite un plus vif mouvement de crainte. On a même remarqué que des hommes très courageux, qui semblaient n'avoir pas la notion ou la sensation du danger, en face d'un ennemi connu d'eux, pour si redoutable que cet ennemi pût être d'ailleurs, avaient peine à se défendre d'un premier mouvement de crainte devant l'irruption soudaine de ce qui n'est qu'une ombre de danger. — Une dernière question que se pose saint Thomas

est de savoir si le mouvement de la crainte est plus particulièrement vif, quand il s'agit de maux contre lesquels il n'est pas de remède.

C'est l'objet de l'article qui suit.

Article VI.

Si les choses contre lesquelles il n'est pas de remède sont davantage objet de crainte ?

Trois objections veulent prouver que « les choses qui n'ont pas de remède ne sont pas davantage objet de crainte ». — La première arguë de ce qu' « il est nécessaire à la raison même de crainte que tout espoir de salut ne soit pas perdu, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 2). Or, dans les maux qui n'ont pas de remède, il ne reste plus aucun espoir de salut. Donc, ces choses-là ne peuvent absolument pas être objet de crainte ». — La seconde objection remarque qu' « il n'est pas de remède au mal de la mort ; car, dans l'ordre de la nature, il n'y a pas de retour de la mort à la vie. Et cependant, la mort n'est pas ce que l'on craint le plus » ; la plupart des hommes même semblent ne pas la craindre du tout, dans le cours ordinaire de leur vie, « ainsi qu'Aristote le dit au second livre de *la Rhétorique* (ch. v, n. 1). Donc, on ne craint pas davantage les choses qui n'ont pas de remède ». — La troisième objection cite une parole d' « Aristote », qui « dit, au premier livre de *l'Éthique* (ch. vi, n. 6 ; de S. Th., leç. 7), que *le bien qui dure longtemps n'a pas plus la raison de bien que le bien qui ne dure qu'un jour : ni celui qui est perpétuel, plus que celui qui ne l'est pas.* Donc, pour la même raison, le mal non plus n'aura pas davantage la raison de mal. Or, les choses qui n'ont pas de remède semblent ne différer des autres, que selon la longueur ou la perpétuité de la durée. Donc, elles n'ont pas davantage, pour cela, la raison de mal, ni ne sont davantage objet de crainte ».

L'argument *sed contra* est un autre texte d' « Aristote », qui « dit, au second livre de *la Rhétorique* (ch. v, n. 12), que *parmi toutes les choses que l'on craint, les plus à craindre sont celles*

qui, une fois en défaut, ne peuvent plus être refaites, ou pour lesquelles on n'a pas de secours; ou que l'on ne peut pas faire ».

Au corps de l'article, saint Thomas part toujours de la notion de l'objet de la crainte. « L'objet de la crainte, dit-il, est le mal; d'où il suit que ce qui contribue à augmenter le mal contribue à augmenter la crainte. Or, le mal s'accroît, non pas seulement dans son espèce propre et selon qu'il est tel mal, mais aussi en raison des circonstances, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit plus haut (q. 18, art. 3). Et précisément, de toutes les circonstances, le prolongement ou la perpétuité semblent être celles qui contribuent le plus à augmenter le mal. Les choses, en effet, qui sont dans le temps, sont mesurées, d'une certaine manière, selon la durée du temps : d'où il suit que si le fait de souffrir une chose pendant tel laps de temps, est un mal, le fait de le souffrir durant un temps double est tenu pour un mal double; et, pour la même raison, souffrir la même chose durant un temps infini, ce qui est la souffrir toujours, constitue une sorte d'accroissement infini. Or, les maux, qui, une fois survenus, n'ont pas de remède ou n'ont de remède que très difficilement, sont tenus comme devant durer toujours ou indéfiniment. Et, à cause de cela, ils deviennent, au plus haut point, objet de crainte ».

L'*ad primum* dit que « le remède du mal est double. — L'un empêche le mal futur de nous atteindre. Quand ce remède est enlevé, il n'y a plus d'espoir; et, partant, plus de crainte. Mais ce n'est pas de ce remède que nous parlons maintenant. — L'autre remède regarde le mal présent et doit servir à l'écarter. C'est de ce remède que nous parlons ». — Cet *ad primum* rapproché de la fin du corps de l'article nous montre en quel sens nous disons, ici, que le mal qui n'a pas de remède est objet de crainte. Il ne s'agit pas d'un mal simplement à venir et au sujet duquel il n'y a aucun espoir d'y échapper. Un tel mal, en effet, ainsi qu'il a été dit à l'article 2 de la question présente, n'est plus en aucune manière objet de crainte : il est tenu déjà comme présent et n'est plus qu'objet de tristesse ou de douleur. Mais il s'agit d'un mal présent, considéré, d'une certaine manière, sous la raison de futur, pour autant qu'il doit durer dans l'avenir; et

du manque de remède par rapport à l'éloignement de ce mal dans le temps à venir : encore faut-il remarquer que ce manque de remède n'a pas à être absolu ; il suffit que, pour le moment, on n'en voie aucun, ou qu'on n'en trouve que de très difficiles, tout en gardant un certain espoir que peut-être, dans la suite, on en trouvera qui ne seront peut-être pas aussi radicalement impossibles.

L'*ad secundum* fait observer que « si la mort est un mal irrémédiable, elle n'est cependant pas toujours chose qui menace immédiatement ou de près ; et, pour autant, elle n'est pas objet de crainte, ainsi qu'il a été dit plus haut » (art. 2).

L'*ad tertium* remarque qu' « Aristote, dans le texte cité par l'objection, parle du bien en soi, qui est bien selon qu'on le considère en lui-même », et non pas du bien qui est tel, en raison des circonstances, plutôt qu'en raison de la nature de l'objet. « Or, ce bien-là n'acquiert pas, ainsi considéré en soi, une plus grande raison de bonté, à cause de son prolongement ou de sa perpétuité dans la durée » : ceci, en effet, ne donne qu'une raison de bien accidentelle ; et la raison de bien en soi dépend « de la nature même de l'objet qui a cette raison de bien ».

L'objet propre de ce mouvement de l'appétit, que nous appelons la crainte, n'est autre que le mal. Toutefois, d'une manière indirecte, et en raison du mal que l'on craint, le bien peut être aussi objet de crainte, qu'il s'agisse du seul bien physique et qui consiste dans un pouvoir supérieur au sien, ou qu'il s'agisse du bien pur et simple, tel qu'il se trouve dans un pouvoir juste, ou, plus encore, en Dieu auteur de toute justice et vengeur de tout mal. Quant au mal lui-même, il n'y a, à vrai dire, qui puisse être objet de crainte, que le mal physique ou le mal de peine ; nullement le mal de coulpe, ou le péché, en lui-même, et pour autant qu'il dépend de notre volonté seule. La crainte du mal peut aussi, prise comme crainte spéciale de tel mal particulier, être objet d'un autre mouvement de crainte, dans un seul et même sujet. Quant aux choses qui fondent sur nous d'une manière subite et sans qu'on ait pu, les prévoyant, se prémunir contre elles, elles sont, à un titre tout spécial, objet de crainte. Et, plus encore, les

maux sous lesquels on gémit ou l'on succombe, et qui n'offrent dans l'avenir aucune issue pratique de salut et de délivrance. — Après avoir étudié la nature et l'objet de la crainte, « nous devons maintenant considérer ses causes ».

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XLIII.

DE LA CAUSE DE LA CRAINTE.

Cette question comprend deux articles :

1° Si la cause de la crainte est l'amour?
2° Si la cause de la crainte est le manque où l'on se trouve?

Le sens et la portée de ces deux articles nous apparaîtra du seul fait de leur lecture. — Venons donc tout de suite à l'article premier.

Article Premier.

Si la cause de la crainte est l'amour?

Trois objections veulent prouver que « l'amour n'est pas cause de la crainte ». — La première observe que « ce qui introduit une chose est la cause de cette chose. Or, la crainte introduit l'amour de la charité, comme le dit saint Augustin, *sur l'épître canonique de saint Jean* (traité IX). Donc, c'est la crainte qui est cause de l'amour, et non inversement ». — La seconde objection cite une parole d' « Aristote », qui « dit, au second livre de *la Rhétorique* (ch. v, n. 13), que *ceux-là surtout sont objet de crainte, dont nous pensons que des maux nous peuvent provenir*. Or, ceux dont nous attendons du mal, sont plutôt, pour nous, objet de haine, qu'objet d'amour. Donc, la crainte est plutôt causée par la haine que par l'amour ». — La troisième objection fait observer qu' « il a été dit plus haut (q. 42, art. 3), que ce qui vient de nous-mêmes n'a pas raison d'objet de crainte.

Or, les choses qui touchent à l'amour proviennent souverainement de l'intime du cœur. Donc, la crainte n'est pas causée par l'amour ».

L'argument *sed contra* est le texte de « saint Augustin, au livre des *Quatre-vingt-trois Questions* » (q. XXXIII), que nous connaissons déjà, où il est « dit : *Il ne doit faire doute pour personne, qu'il n'est pas d'autre cause de craindre, sinon, au sujet de ce que nous aimons, de le perdre, quand nous l'avons, ou de ne pas l'avoir, quand nous l'espérons.* Donc, toute crainte est causée parce que nous aimons quelque chose. Et, par suite, l'amour est la cause de la crainte ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous donne un aperçu lumineux des rapports qui existent entre l'objet des passions et leur cause. « Les objets des passions de l'âme, nous dit-il, sont à ces passions, ce que les formes sont aux choses de la nature ou aux choses de l'art; les passions de l'âme, en effet, reçoivent leur espèce des objets, comme les choses qui viennent d'être mantionnées, de leurs formes [Cf. ce qui a été dit plus haut de la spécification de l'acte de la volonté par son objet, q. I, art. 3]. De même donc que tout ce qui est cause de la forme est cause de la chose constituée par cette forme; de même, aussi, tout ce qui, et à quelque titre que ce soit, est cause de l'objet, est cause de la passion. Or, une chose peut être cause de l'objet, ou par mode de cause efficiente, ou par mode de disposition matérielle. L'objet de la délectation, par exemple, est le bien saisi comme étant en harmonie avec le sujet et qui lui est joint. La cause efficiente de cet objet sera ce qui produit la conjonction de ce bien; ou ce qui constitue l'harmonie ou la bonté, ou la connaissance de ce bien. La cause par mode de disposition matérielle est l'*habitus* ou toute disposition » existant dans le sujet et « faisant que le bien conjoint est en harmonie avec le sujet ou apparaît comme tel. — Ainsi donc, dans la question qui nous occupe, l'objet de la crainte est ce qui est tenu pour un mal futur qui menace et auquel il n'est pas facile de résister. Par conséquent, ce qui peut amener un tel mal est cause effective de l'objet de la crainte; et donc, de la crainte elle-même. Quant à ce par quoi quelqu'un est disposé de telle sorte qu'une chose lui soit ce mal-là, nous

dirons que cela est cause de la crainte et de son objet par mode de disposition matérielle. Et c'est de cette manière que l'amour est cause de la crainte. Par cela même, en effet, que quelqu'un aime un certain bien, il s'ensuit que ce qui le prive de ce bien est pour lui un mal, et, par suite, il craint cela comme un mal ».

L'*ad primum* répond que « la crainte, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 42, art. 1), regarde de soi et premièrement le mal duquel elle se détourne et qui s'oppose à un bien que l'on aime; et, à ce titre, de soi, la crainte naît de l'amour. Mais, subsidiairement, la crainte regarde aussi ce d'où provient un tel mal. Et, pour autant, accidentellement, quelquefois, la crainte amène l'amour; selon que, par exemple, l'homme qui craint d'être puni par Dieu, garde ses préceptes, et, à cause de cela, commence à espérer, et l'espoir amène l'amour, ainsi qu'il a été dit plus haut » (q. 40, art. 7). Mais on voit combien indirectement et par combien de détours, si l'on peut ainsi dire, la crainte amène l'amour; tandis que c'est directement et de soi que l'amour amène la crainte.

L'*ad secundum* fait observer que « celui dont nous attendons des maux, est, au commencement, objet de haine; mais quand, dans la suite, nous commençons à en espérer du bien, alors il commence à être aimé »; et c'est ce que nous expliquions tout à l'heure, à l'*ad primum*, en ce qui est de l'homme par rapport à Dieu, juste vengeur du mal. « Le bien, au contraire, auquel s'oppose le mal que l'on craint, était aimé dès le commencement »; et c'est parce qu'il était aimé que son opposition à tel mal cause la crainte de ce mal.

L'*ad tertium* dit que « l'objection procède de ce qui est la cause du mal que l'on craint, par mode de cause efficiente. Or, l'amour est cause de ce mal, par mode de disposition matérielle, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

C'est donc par mode de disposition matérielle et parce qu'il fait que telle chose opposée à ce que nous aimons, se présente à nous comme un mal, que l'amour est cause de la crainte. — Toutefois, il y a lieu de se demander si cette cause, même du côté du sujet en qui se trouve la crainte, suffit, pour expliquer

cette crainte ; et s'il ne faut pas, en même temps, pour avoir la cause intégrale, un autre élément qui doit accompagner l'amour.

C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article II.

Si la cause de la crainte est le manque où l'on se trouve?

Trois objections veulent prouver que « le manque où l'on se trouve n'est pas cause de la crainte ». — La première arguë de ce que « ceux qui ont la puissance, sont surtout objet de crainte. Or, le manque ou le défaut est le contraire de la puissance. Donc, le manque ou le défaut n'est pas cause de la crainte ». — La seconde objection remarque que « ceux qui vont être décapités se trouvent dépourvus au plus haut point. Or, ceux-là ne craignent pas, selon qu'il est dit au second livre de *la Rhétorique* (ch. v, n. 14). Donc, le manque où l'on est n'est pas cause de crainte ». — La troisième objection dit que « combattre est une marque de force et non un signe de défaut. Or, *ceux qui combattent craignent les autres qui combattent contre eux*, ainsi qu'il est dit au second livre de *la Rhétorique* (ch. v, n. 9). Donc, ce n'est pas le manque qui est cause de la crainte ».

L'argument *sed contra* observe que « les contraires ont des causes contraires. Or, *les richesses, et la force, et la multitude des amis, et le pouvoir excluent la crainte*, ainsi qu'il est dit au second livre de *la Rhétorique* (ch. v, n. 20). Donc, le manque de ces choses cause la crainte ».

Au corps de l'article, saint Thomas, se référant à la doctrine de l'article précédent, rappelle que « conformément à ce qui a été dit, on peut distinguer une double cause de la crainte : l'une, par mode de disposition matérielle, du côté de celui qui craint ; l'autre, par mode de cause efficiente, du côte de celui qui est craint. — S'il s'agit de la première cause, il faut dire que, de soi, le manque ou le défaut est cause de la crainte ; c'est, en effet, d'un défaut ou d'un manque de vertu que provient pour quelqu'un le fait de ne pouvoir facilement repousser le mal qui menace. Toutefois, le manque ou le défaut qui cause la crainte

a certaines limites. C'est ainsi que le manque ou le défaut qui cause la crainte d'un mal futur est moindre que le défaut qui suit le mal présent sur lequel porte la tristesse. Et le défaut ou le manque, dans le sujet, serait encore plus grand, si le sens du mal disparaissait totalement, ou l'amour du bien dont le contraire est l'objet de la crainte ». Par où l'on voit que de ne pas craindre n'est pas toujours un signe de perfection dans le sujet qui ne craint pas. Si l'absence de la crainte provient de la conscience de la force qu'on a en soi ou qui nous vient d'un secours assuré, cette absence de crainte est un signe de perfection en celui qui ne craint pas. Mais si l'absence de la crainte provenait d'un manque de perception du mal qui menace, ou encore du manque d'amour qui fait que même en percevant ce qui est un mal imminent, on s'en désintéresse ne le tenant pas pour un mal, dans ce cas l'absence de crainte serait le signe d'une grande misère en celui qui ne craindrait pas. Que si l'on ne craint plus, parce que le mal est déjà présent et qu'il n'y a plus qu'à le subir, c'est sans doute un signe d'infériorité par rapport à ce mal; mais, pourvu qu'on le sente et qu'on s'en attriste, la misère est moindre que dans le cas de celui qui ne craint pas pour la raison indiquée tout à l'heure.

« Quant à la seconde cause de la crainte, il faut dire que, de soi, la vertu et la force sont cause de la crainte; c'est, en effet, parce que l'être nuisible pour nous est puissant, que nous ne pouvons point repousser son action. Toutefois, il peut arriver, accidentellement, que même de ce côté, un certain défaut ou un certain manque est cause de la crainte, pour autant qu'il peut provenir de ce défaut ou de ce manque que cet agent voudra nous nuire ; comme, par exemple, s'il n'a pas de justice, ou s'il a été blessé auparavant, ou s'il craint d'être blessé ».

L'*ad primum* répond que « cette objection procède de la cause de la crainte qui est cause efficiente ».

L'*ad secundum* dit que « ceux qui vont être décapités sont en quelque sorte sous le coup du mal présent ; et, par suite, le manque où ils se trouvent dépasse la mesure de la crainte » ; il n'y a plus place que pour la douleur et la torture.

L'*ad tertium* fait observer que « ceux qui combattent sont

dans la crainte, non en raison de la puissance qui est en eux, mais en raison du manque de puissance qui leur fait penser qu'ils ne pourront pas triompher » de ceux qui combattent contre eux.

La crainte est un mouvement de l'appétit qui a pour objet la perception d'un mal imminent auquel il est difficile de résister. Il s'ensuit que la cause de la crainte sera d'une double sorte : l'une, provenant de la conscience qu'on a de son infériorité en présence de ce mal ; et ceci suppose, avant tout, que le mal est perçu comme tel, ce qui ne peut être sans l'amour du bien auquel le mal s'oppose ; l'autre, provenant de la puissance nocive de l'agent, qui, par son action, peut nous imposer le mal ; et, de ce chef, plus un être nous est supérieur, plus il peut avoir raison de cause de crainte par rapport à nous, à moins qu'une certaine infériorité de sa part ne soit aussi un motif qui ne lui donne, sous un autre jour, cette même raison de cause de crainte. — Il ne nous reste plus qu'à étudier les effets de la crainte.

Ce va être l'objet de la question suivante.

QUESTION XLIV.

DES EFFETS DE LA CRAINTE.

Cette question comprend quatre articles :

1° Si la crainte cause la contraction ?
2° Si elle dispose au conseil ?
3° Si elle cause le tremblement ?
4° Si elle empêche l'opération ?

Comme nous le verrons par les arguments *sed contra* de ces quatre articles, les effets de la crainte dont s'enquiert saint Thomas, ont été assignés respectivement par saint Jean Damascène, par Aristote, par Cicéron et par saint Paul. — Voyons d'abord le premier, assigné par saint Jean Damascène.

Article Premier.

Si la crainte cause la contraction ?

Trois objections veulent prouver que « la crainte ne cause pas la contraction ». — La première est que « par la contraction, la chaleur animale et les esprits vitaux sont refoulés à l'intérieur. Or, le rassemblement de la chaleur et des esprits à l'intérieur dilatent le cœur et le poussent à entreprendre une chose avec audace, comme on le voit en ceux que la colère possède. Et précisément, c'est le contraire que fait la crainte. Donc, la crainte ne cause pas la contraction ». — La seconde objection remarque, toujours dans le même sens, que « si la chaleur et les esprits se multiplient à l'intérieur par la contraction, il s'ensuit que l'homme

s'échappe en cris ou en paroles, comme on le voit dans ceux qui souffrent. Or, ceux qui craignent ne profèrent point des paroles, mais plutôt deviennent taciturnes. Donc, la crainte ne cause pas la contraction ». — La troisième objection rappelle que « la confusion est une espèce de crainte, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 41, art. 4). Or, *ceux qui sont confus rougissent*, comme le disent Cicéron, au livre IV des *Questions Tusculanes* (ch. VIII), et Aristote, au livre IV de *l'Éthique* (ch. IX, n. 2; de S. Th., leç. 17). D'autre part, la rougeur du visage n'est pas un signe de la contraction, mais plutôt du contraire. Donc, la contraction n'est pas un effet de la crainte ».

L'argument *sed contra* est le texte de « saint Jean Damascène », qui « dit, au troisième livre (de *la Foi orthodoxe*, ch. XXIII), que *la crainte est une vertu dans le sens de la systole*, c'est-à-dire dans le sens de la contraction ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle la doctrine générale qui a été exposée plus haut, au sujet des passions. « Ainsi qu'il a été dit (q. 22, art. 1, 2; q. 28, art. 5), dans les passions de l'âme, on a, comme élément formel, le mouvement lui-même de la puissance appétitive; et, comme élément matériel, la transmutation corporelle. Ces deux éléments se correspondent, en telle sorte que la transmutation corporelle suit à la ressemblance et selon la nature du mouvement de l'appétit. — Or, s'il s'agit du mouvement de l'appétit dans l'âme, la crainte implique une certaine contraction. La raison en est que la crainte provient de la représentation d'un certain mal imminent qu'il est difficile de repousser, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 41, art. 2). D'autre part, qu'une chose soit difficile à repousser, cela provient de la faiblesse de la vertu, ainsi qu'il a été dit également plus haut (q. 43, art. 2). Et parce que plus la vertu est faible, plus est limité et resserré son champ d'action, il s'ensuit que l'imagination même qui cause la crainte produit une certaine contraction dans l'appétit. C'est ainsi, remarque saint Thomas, que nous voyons, dans les mourants, la nature se retirer à l'intérieur, en raison de la faiblesse de la vertu ; et, pareillement, dans les cités, quand les habitants craignent, ils se retirent du dehors, et rentrent selon qu'il est en leur pouvoir, à l'intérieur ». Le sentiment

ou la conscience qu'on a de sa faiblesse devant un mal imminent que l'on redoute, fait donc que l'appétit se replie sur lui-même par une sorte de contraction. — « Et à la ressemblance de cette contraction qui est le propre de l'appétit dans l'âme, vient aussi, ensuite, sous le coup de la crainte, en ce qui est du corps, la contraction de la chaleur et des esprits à l'intérieur ».

Sur cette question de « la chaleur et des esprits » dont nous parle ici saint Thomas, on ne lira pas sans intérêt la page que Bossuet a écrite dans son traité de *la Connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. II, n. 9, 11. « Après avoir parlé des parties (du corps) qui ont de la consistance, il faut parler maintenant des liqueurs et des esprits. Il y a une liqueur qui arrose tout le corps et qu'on appelle le sang. Cette liqueur est mêlée dans toute sa masse de beaucoup d'autres liqueurs, telles que sont la bile et les sérosités. Celle qui est rouge, qu'on voit à la fin se figer dans une palette, et qui en occupe le fond, est celle qu'on appelle proprement le sang. C'est par cette liqueur que la chaleur se répand et s'entretient. C'est d'elle que se nourrissent toutes les parties, et si l'animal ne se réparait continuellement par cette nourriture, il périrait. C'est un grand secret de la nature de savoir comment le sang s'échauffe dans le cœur. Et d'abord, on peut penser que le cœur étant extrêmement chaud, le sang s'y échauffe et s'y dilate comme l'eau dans un vaisseau déjà échauffé. Et si la chaleur du cœur qu'on ne trouve guère plus grande que celle des autres parties, ne suffit pas pour cela, on y peut ajouter deux choses : l'une, que le sang soit composé, ou en son tout ou en partie, d'une matière de la nature de celles qui s'échauffent par le mouvement. Et déjà on le voit fort mêlé de bile, matière si aisée à s'échauffer; et peut-être que le sang même, dans sa propre substance, tient de cette qualité. De sorte qu'étant, comme il est continuellement, battu, premièrement par le cœur et ensuite par les artères, il vient à un degré de chaleur considérable. L'autre chose qu'on peut dire est qu'il se fait dans le cœur une fermentation du sang. On appelle fermentation lorsqu'une matière s'enfle par une espèce de bouillonnement, c'est-à-dire par la dilatation de ses parties intérieures. Ce bouillonnement se fait par le mélange d'une autre matière qui se répand et s'in-

sinue entre les parties de celle qui est fermentée, et qui, les poussant du dedans au dehors, leur donne une plus grande circonférence. C'est ainsi que le levain enfle la pâte. On peut donc penser que le cœur mêle dans le sang une matière, quelle qu'elle soit, capable de le fermenter; ou même, sans chercher plus loin, qu'après que l'artère a reçu le sang que le cœur y pousse, quelque partie restée dans le cœur sert de ferment au nouveau sang que la veine y décharge aussitôt après, comme un peu de vieille pâte aigrie fermente et enfle la nouvelle. Soit donc qu'une de ces causes suffise, soit qu'il faille les joindre toutes ensemble, ou que la nature ait encore quelque autre secret inconnu aux hommes, il est certain que le sang s'échauffe beaucoup dans le cœur et que cette chaleur entretient la vie ».

« Les esprits sont la partie la plus vive et la plus agitée du sang, et mettent en action toutes les parties, parmi lesquelles il paraît que le cœur et le cerveau sont les principales, et celles, pour ainsi dire, qui mènent toutes les autres. Ces deux maîtresses parties influent dans tout le corps. Le cœur y renvoie partout le sang dont il est nourri; et le cerveau y distribue de tous côtés les esprits par lesquels il est remué. Au premier, la nature a donné les artères et les veines, pour la distribution du sang; et elle a donné les nerfs au second, pour l'administration des esprits. Nous avons vu que la fabrique des esprits se commence par le cœur, lorsque battant le sang et l'échauffant, il en élève les parties les plus subtiles au cerveau qui les perfectionne et qui ensuite en renvoie au cœur ce qui est nécessaire pour produire son battement. Ainsi, ces deux maîtresses parties, qui mettent, pour ainsi dire, tout le corps en action, s'aident mutuellement dans leurs fonctions, puisque sans le sang que le cœur envoie au cerveau, le cerveau n'aurait pas de quoi former les esprits, et que le cœur aussi n'aurait point de mouvement sans les esprits que le cerveau lui renvoie ».

Ces explications de Bossuet nous montrent excellemment ce que nous devons entendre, dans la langue de saint Thomas, par la contraction qui refoule à l'intérieur « la chaleur et les esprits ». — Les réponses aux objections vont encore préciser ce point de doctrine.

L'*ad primum* fait observer qu' « au témoignage d'Aristote, dans le livre des *Problèmes* (sect. XXVII, prob. III), si, en ceux qui craignent, les esprits sont retirés du dehors au dedans, le mouvement des esprits n'est pourtant pas le même en ceux qui craignent et en ceux que la colère possède. — Car en ces derniers, à cause de la chaleur et de la subtilité des esprits qui proviennent de la soif de la vengance, le mouvement des esprits à l'intérieur se fait des parties inférieures aux parties supérieures; et voilà pourquoi les esprits et la chaleur s'accumulent dans le cœur; d'où il suit que les hommes en colère deviennent prompts et audacieux pour attaquer. — En ceux qui craignent, au contraire, à cause du froid qui épaissit, les esprits se meuvent des parties supérieures aux inférieures (lequel froid provient de la persuasion du manque de vertu pour résister); d'où il suit que la chaleur et les esprits ne se multiplient pas autour du cœur, mais plutôt s'en éloignent. Et, à cause de cela, ceux qui craignent ne sont pas prompts à attaquer, mais plutôt prennent la fuite ».

L'*ad secundum* dit qu' « il est naturel à tout être qui souffre, qu'il s'agisse de l'homme ou de l'animal, de mettre tout en œuvre pour repousser le mal présent qui cause sa douleur; et nous voyons, en effet, que sous le coup de la douleur, les animaux frappent des dents ou de la corne. Or, le plus grand de tous les secours, pour toutes choses, dans les animaux, est constitué par la chaleur et les esprits. Il suit de là que, dans la douleur, la nature conserve à l'intérieur la chaleur et les esprits pour les utiliser à repousser le mal. Et de là vient aussi, comme le dit Aristote au livre des *Problèmes* (sect. XXVII, prob. IX), que les esprits et la chaleur se multipliant à l'intérieur, il est nécessaire qu'ils s'échappent sous forme de cris ou de paroles; ce qui explique que ceux qui souffrent peuvent difficilement s'empêcher de crier. — Mais en ceux qui craignent, le mouvement de la chaleur intérieure et des esprits se fait du cœur aux parties inférieures, ainsi qu'il a été dit. D'où il suit que la crainte s'oppose à la formation de la voix qui provient de ce que les esprits sont envoyés vers le haut pour s'échapper par la bouche; et de là vient que la crainte coupe la parole; de là vient aussi qu'elle rend tremblants, comme le dit Aristote au livre des *Problèmes* » (sect. XXVII,

prob. I, VI, VII), et comme nous aurons à le dire nous-mêmes bientôt (à l'article 3).

L'*ad tertium*, pour expliquer l'effet particulier de cette espèce de crainte qu'est la confusion, le compare à l'effet de la crainte d'ordre naturel qui a la mort pour objet. « Les dangers de mort ne sont pas seulement contraires à l'appétit qui est dans l'âme; ils sont aussi contraires à l'appétit naturel. A cause de cela, dans la crainte qui a ces dangers de mort pour objet, il n'y a pas seulement la contraction qui existe dans l'appétit; il y a encore la contraction qui est le propre de la nature corporelle : et, en effet, quand l'animal est sous le coup d'une appréhension de mort, il éprouve en lui une contraction de la chaleur animale à l'intérieur, comme lorsqu'en réalité la mort est là imminente. Et c'est pour cela que *sous le coup d'une crainte de mort on pâlit*, comme il est dit au quatrième livre de *l'Éthique* (ch. IX, n. 2; de S. Th., leç. 17). — Le mal, au contraire, qui est l'objet de la confusion, ne s'oppose pas à la nature, mais seulement à l'appétit de l'âme. Il y a donc, sous le coup de cette crainte, une contraction dans l'appétit de l'âme », et aussi une contraction dans le corps, qui est à la ressemblance et selon la nature de cette contraction de l'appétit animal; « mais non une contraction de la nature corporelle », à considérer en lui-même l'appétit naturel, qui n'est pas atteint par cette sorte de mal. L'organisme naturel n'est donc pas troublé dans ses fonctions normales par quelque chose qui s'oppose à lui directement : la chaleur animale et le mouvement des esprits ne sont modifiés en rien par quelque chose qui soit propre à la nature; il n'y a là aucun refoulement à l'intérieur; « mais plutôt l'âme, comme concentrée en elle-même », sous le coup de la peur qui lui est propre et qui n'atteint pas la nature, « vaque à l'envoi des esprits et de la chaleur, d'où il suit qu'ils se répandent à l'extérieur. Et c'est pour cela que ceux qui sont confus rougissent ». — Lors donc que la crainte est purement psychologique, la contraction causée par elle est du même ordre; et il se peut que cette contraction ait pour effet une diffusion contraire de « la chaleur animale » et des « esprits ». Que si la crainte est tout ensemble psychologique et physiologique, dans ce cas la contraction est, elle aussi,

nécessairement d'ordre physiologique. Mais, en toute hypothèse, le mouvement de la crainte existant dans l'appétit et causant en lui une certaine contraction, amène, dans le corps, une certaine transmutation, qui lui correspond et lui est proportionnée.

Voici comment Bossuet explique l'action des diverses passions dont vient de nous parler saint Thomas, en ce qui est de leur influence sur l'organisme physique. « Toute altération dans le sang, qui l'empêche de fournir pour les esprits une matière louable, rend le corps malade. Et si la chaleur naturelle, ou étouffée par la trop grande épaisseur du sang, ou dissipée par son excessive subtilité, n'envoie plus d'esprits, il faut mourir; tellement qu'on peut définir la mort, la cessation du mouvement dans le sang et dans le cœur. Outre les altérations qui arrivent dans le corps par les maladies, il y en a qui sont causées par les passions, qui, à vrai dire, sont une espèce de maladie. Il serait trop long d'expliquer ici toutes ces altérations; et il suffit d'observer, en général, qu'il n'y a point de passion qui ne fasse quelque changement dans les esprits, et, par les esprits, dans le cœur et dans le sang. Et c'est une suite nécessaire de l'impression violente que certains objets font dans le cerveau. De là il arrive nécessairement que quelques-unes des passions les y excitent et les y agitent avec violence, et que les autres les y ralentissent. Les unes, par conséquent, les font couler plus abondamment dans le cœur, et les autres moins. Celles qui les font abonder, comme la colère et l'audace, les répandent avec profusion, et les poussent de tous côtés au dedans et au dehors. Celles qui tendent à les supprimer et à les retenir, telles que sont la tristesse et le désespoir, les retiennent resserrés au dedans, comme pour les ménager ». Nous avons vu que la crainte naturelle appartient à ce second genre, tandis que la crainte purement animale ou qui n'affecte directement que l'appétit de l'âme appartient au premier.

« De là naissent », poursuit Bossuet, « dans le cœur et dans le pouls, des battements, les uns plus lents, les autres plus vites; les uns incertains et inégaux, et les autres plus mesurés; d'où il arrive dans le sang divers changements, et de là conséquemment de nouvelles altérations dans les esprits. Les membres extérieurs reçoivent aussi de différentes dispositions. Quand on est attaqué,

le cerveau envoie plus d'esprits aux bras et aux mains; et c'est ce qui fait qu'on est plus fort dans la colère. Dans cette passion, les muscles s'affermissent, les nerfs se bandent, les poings se ferment, tout se tourne à l'ennemi pour l'écraser, et le corps est disposé à se ruer sur lui de tout son poids. Quand il s'agit de poursuivre un bien ou de fuir un mal pressant, les esprits accourent avec abondance aux cuisses et aux jambes pour hâter la course; tout le corps, soutenu par leur extrême vivacité, devient plus léger; ce qui a fait dire au poète, parlant d'Apollon et de Daphné : *Hic spe celer; illa timore.* Si un bruit un peu extraordinaire menace de quelque coup, on s'éloigne naturellement de l'endroit d'où vient le bruit, en y jetant l'œil, afin d'esquiver plus facilement; et quand le coup est reçu, la main se porte aussitôt aux parties blessées, pour ôter, s'il se peut, la cause du mal : tant les esprits sont disposés, dans les passions, à seconder promptement les membres qui ont besoin de se mouvoir ».

« Par l'agitation du dedans, la disposition du dehors est toute changée. Selon que le sang accourt au visage, ou s'en retire, il y paraît ou rougeur ou pâleur. Ainsi on voit dans la colère les yeux allumés; on y voit rougir le visage, qui, au contraire, pâlit dans la crainte. La joie et l'espérance en adoucissent les traits, ce qui répand sur le front une image de sérénité. La colère et la tristesse, au contraire, les rendent plus rudes, et leur donnent un air ou plus farouche ou plus sombre. La voix change aussi en diverses sortes. Car selon que le sang ou les esprits coulent plus ou moins dans le poumon, dans les muscles qui l'agitent, et dans la trachée-artère par où il respire l'air, ces parties, ou dilatées, ou pressées diversement, poussent tantôt des sons éclatants, tantôt des cris aigus, tantôt des voix confuses, tantôt de longs gémissements, tantôt des soupirs entrecoupés. Les larmes accompagnent de tels états, lorsque les tuyaux qui en sont la source sont dilatés ou pressés à une certaine mesure. Si le sang refroidi, et par là épaissi, se porte lentement au cerveau et lui fournit moins de matière d'esprits qu'il ne faut; ou si, au contraire, étant ému et échauffé plus qu'à l'ordinaire, il en fournit trop, il arrivera tantôt des tremblements, tantôt des langueurs et des défaillances. Les muscles se relâcheront, et on se sentira prêt

à tomber. Ou bien les fibres mêmes de la peau qui couvre la tête, faisant alors l'effet des muscles et se resserrant excessivement, la peau se retirant sur elle-même fera dresser les cheveux dont elle enferme la racine et causera ce mouvement qu'on appelle horreur. Les physiciens expliquent en particulier toutes ces altérations; mais c'est assez pour notre dessein, d'en avoir remarqué en général la nature, les causes, les effets et les signes. — Les passions, à les regarder seulement dans le corps, semblent n'être autre chose qu'une agitation extraordinaire des esprits ou du sang, à l'occasion de certains objets qu'il faut fuir, ou poursuivre » (*De la connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. II, n. 12).

Cet admirable tableau des altérations causées par les passions dans l'organisme physique n'est que la traduction géniale des observations si justes formulées par saint Thomas à la suite d'Aristote. Et, sans doute, aujourd'hui, nos « physiciens » ou nos physiologues pourraient s'expliquer en termes plus techniques; mais la substance ou le fond de leurs observations demeure en parfaite harmonie avec ce que les anciens avaient observé eux-mêmes.

Il est une autre remarque d'Aristote, que saint Thomas se propose d'examiner maintenant, au sujet des effets de la crainte; et c'est de savoir si la crainte favorise le conseil. — C'est ce que nous allons étudier à l'article qui suit.

Article II.

Si la crainte fait les hommes de conseil ?

Trois objections veulent prouver que « la crainte ne fait pas les hommes de conseil ». — La première observe qu' « une même cause ne peut pas favoriser le conseil et l'empêcher. Or, la crainte empêche le conseil; toute passion, en effet, trouble le repos qui est requis pour le bon usage de la raison. Donc, la crainte ne fait pas les hommes de conseil ». — La seconde objection définit « le conseil », disant qu'il « est un acte de la

raison portant sur les choses futures et délibérant à leur sujet. Or, il est une crainte qui *chasse les pensées et fait sortir l'esprit de lui-même*, comme le dit Cicéron au livre IV des *Questions Tusculanes* (ch. VIII). Donc, la crainte ne fait pas les hommes de conseil; mais plutôt empêche tout conseil ». — La troisième objection remarque que « le conseil ne porte pas seulement sur le mal à éviter, mais aussi sur le bien à obtenir. Or, si la crainte a pour objet le mal à éviter, l'espoir regarde le bien à obtenir. Il s'ensuit que la crainte ne favorise pas plus le conseil que ne le fait l'espoir ».

L'argument *sed contra* est le mot d'Aristote, qui a motivé le présent article. « Aristote dit », en effet, au second livre de la *Rhétorique* (ch. V, n. 4), que *la crainte fait les hommes de conseil.* »

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu' « on peut être dit homme de conseil, dans un double sens. — D'abord, en ce sens, qu'on a la volonté ou la sollicitude de s'enquérir ou de procéder au conseil. Et, de cette manière, la crainte fait les hommes de conseil. C'est qu'en effet, comme le dit Aristote, au troisième livre de l'*Éthique* (ch. III, n. 10; de S. Th., leç. 7), *nous prenons conseil au sujet des choses importantes, au sujet desquelles nous nous défions en quelque sorte de nous-mêmes.* Or, les choses qui sont pour nous objet de crainte n'ont pas simplement la raison de mal quelconque, mais revêtent une certaine importance, soit parce qu'elles nous apparaissent comme difficiles à repousser, soit aussi parce qu'elles se présentent comme imminentes, ainsi qu'il a été dit (q. 42). Aussi bien est-ce surtout quand ils sont dans la crainte que les hommes cherchent à être conseillés. — En un autre sens », et qui est même, dans notre langue, le sens le plus usuel, « on dit qu'un homme est homme de conseil quand il est apte à bien procéder dans le conseil. De ce chef, ni la crainte ni aucune autre passion ne fait les hommes de conseil. L'homme, en effet, qui se trouve sous le coup d'une passion voit les choses ou plus grandes ou plus petites qu'elles ne sont en réalité; c'est ainsi que celui qui aime voit les choses qu'il aime meilleures qu'elles ne sont, et celui qui craint voit les choses qu'il craint plus terribles qu'elles ne sont

en réalité. D'où il suit qu'en raison du manque de rectitude dans le jugement, toute passion, autant qu'il est en elle, empêche de bien procéder dans le conseil ».

« Par où, dit saint Thomas, la première objection se trouve résolue. »

On aura remarqué ce que saint Thomas nous a dit de l'influence des passions sur le jugement de la raison : de soi, elles en compromettent la rectitude, faisant voir les choses plus grandes ou plus petites qu'elles ne sont en réalité. Ceci ne doit s'entendre que des passions au sens strict ou des mouvements de l'appétit sensible et non de la volonté elle-même, dont les affections, au contraire, selon qu'elles sont bonnes ou mauvaises, contribuent de soi à la rectitude ou à la méchanceté du jugement de la raison, comme nous le verrons plus tard, quand il s'agira de la prudence (2^a-2^{ae}, q. 51, art. 3, *ad 1um*). Encore faut-il ajouter, au sujet des passions, qu'elles ne nuisent au jugement de la raison que si elles le précèdent; nullement, si elles le suivent, comme il a été remarqué plus haut (q. 25, art, 3, *ad 1um*). Nous allons même voir, par l'*ad secundum*, que telle passion, la crainte par exemple, peut quelquefois, même quand elle précède le jugement de la raison, avoir une salutaire influence sur ce jugement, pour autant qu'elle rend la volonté plus soucieuse de bien s'enquérir et de trouver des moyens à propos.

L'*ad secundum* distingue, en effet, entre divers effets de la crainte, au point de vue du conseil, selon que la crainte est plus ou moins grande. — « Plus une passion est forte, plus l'homme qui en est affecté se trouve empêché par elle », en ce qui est de ses actes propres, qui sont les actes de la raison et de la volonté, quand cette passion les précède. « Et de là vient que si la crainte est trop forte, l'homme veut sans doute s'enquérir ou tenir conseil; mais il est à ce point troublé dans ses pensées qu'il ne peut pas trouver de conseil », ne sachant quel jugement porter sur les multiples choses qui passent devant son regard. « Si, au contraire, la crainte n'est pas trop grande, en telle sorte qu'elle provoque un désir de chercher sans trop troubler la raison, dans ce cas », bien que, de soi ou en elle-même et parce qu'elle est une passion qui précède la raison, elle tende à empêcher la rectitude

du jugement, cependant, « en raison de la sollicitude qui la suit » ou du désir de recherche qu'elle provoque, « elle peut », non de soi mais indirectement, « contribuer à rendre l'homme apte à bien procéder dans le conseil ».

L'*ad tertium* répond que « même l'espoir fait les hommes de conseil; car, ainsi qu'il est dit au second livre de la *Rhétorique* (ch. v, n. 14), Aristote dit : *Nul ne se livre au conseil pour les choses dont il désespère;* pas plus que pour les choses qui sont impossibles, ainsi qu'il est dit au troisième livre de *l'Éthique* » (ch. III, n. 13; de S. Th., leç. 8), et que nous l'avons expliqué nous-même plus haut au sujet du conseil (q. 14). « Toutefois, on l'attribue à la crainte plutôt qu'à l'espoir, parce que l'espoir a pour objet le bien qu'il nous est possible d'obtenir; tandis que la crainte porte sur le mal selon qu'il peut à grand'peine être repoussé; et, par conséquent, la crainte vise la raison de difficile plus que ne le fait l'espoir. D'autre part, c'est dans les choses difficiles, surtout pour lesquelles nous nous défions de nous-mêmes, que nous nous livrons au conseil, ainsi qu'il a été dit ».

La crainte pousse l'homme au conseil. Tout homme qui est sous le coup de la crainte est porté à chercher le moyen d'échapper au mal qui le menace. C'est même un effet direct du premier effet de la crainte, qui est de rappeler à l'intérieur le sujet menacé. Si la crainte qui le pousse ainsi à s'enquérir n'est pas trop forte, bien qu'elle soit pour lui une cause de trouble et, partant, de mauvais conseil, cependant elle peut contribuer aussi à bien diriger le conseil et à le faire aboutir dans un sens excellent, pour autant qu'elle avive le désir d'échapper au mal et d'en trouver les moyens. Que si elle était trop forte et qu'elle troublât trop la raison, le fait d'aviver le désir dont nous parlons n'empêcherait pas qu'elle ne gâte purement et simplement l'acte de la raison dans son travail d'enquête. Et en ce sens nous devons dire que la peur est mauvaise conseillère. — Un troisième effet de la crainte ou de la peur, dont nous devons maintenant nous enquérir, est celui du tremblement. Est-il vrai que le propre de la peur ou de la crainte soit de faire trembler? C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article III.

Si la crainte cause le tremblement?

Trois objections veulent prouver que « le tremblement n'est pas un effet de la crainte ». — La première est que « le tremblement a pour cause le froid; nous voyons, en effet, que ceux qui ont froid tremblent. Or, la crainte ne semble pas causer le froid, mais plutôt le chaud qui dessèche. On en trouve la preuve dans ce fait que ceux qui craignent ont soif, surtout dans les craintes plus terribles, comme on le voit pour ceux qui sont menés au supplice. Donc, la crainte ne cause pas le tremblement ». — La seconde objection remarque que « l'émission des superfluités provient de la chaleur; aussi bien la plupart du temps les remèdes laxatifs sont chauds. Or, très souvent, l'émission de ces superfluités se produit sous le coup de la crainte. Donc, la crainte semble causer la chaleur; et, par suite, elle ne cause pas le tremblement ». — La troisième objection rappelle que, « dans la crainte, la chaleur est retirée du dehors au dedans. Si donc, en raison de cette sorte de retrait, l'homme tremble dans ses membres extérieurs, il semble que la crainte devrait pareillement causer ce tremblement dans tous les membres extérieurs; ce qui, en réalité, n'est pas. Donc, le tremblement du corps n'est pas un effet de la crainte ».

L'argument *sed contra* cite un beau texte de « Cicéron, au quatrième livre de ses *Questions Tusculanes* » (ch. VIII), que le présent article a pour but de justifier, où il est « dit que *le tremblement, et la pâleur, et le claquement des dents sont une suite de la terreur* ».

Au corps de l'article, saint Thomas s'appuie sur la doctrine de l'article premier, où « il a été dit que dans la crainte se produit une certaine contraction du dehors au dedans; d'où il résulte que l'extérieur demeure froid. Et voilà pourquoi dans les membres extérieurs apparaît le tremblement, qui a pour cause la débilité de la vertu qui les contient; cette débilité, en effet, provient surtout du manque de chaleur animale, car cette chaleur

est l'instrument dont l'âme se sert pour mouvoir le corps, comme il est dit au second livre *de l'âme* » (ch. IV, n. 16; de S. Th., leç. 9); et comme Bossuet nous l'expliquait si magnifiquement dans la page citée plus haut.

L'*ad primum* répond que « la chaleur étant rappelée du dehors au dedans, il se produit à l'intérieur une chaleur plus grande, surtout vers le bas, c'est-à-dire dans la partie nutritive » ou dans les organes qui servent plus spécialement aux fonctions de la vie nutritive. « Et de là vient, que l'élément humide étant consumé, on éprouve le besoin de la soif; de là vient aussi, parfois, qu'il se produit ces sortes de phénomènes laxatifs dont parlait la seconde objection ».

« Et, du même coup, cette *seconde objection* se trouve résolue ».

L'*ad tertium* explique que « dans la crainte, la chaleur abandonne le cœur, descendant vers le bas; et de là vient que ceux qui craignent ont surtout le cœur qui » s'émeut et qui « tremble, ainsi que les membres qui ont une certaine connexion avec la poitrine où se trouve le cœur. Aussi bien, ceux qui craignent tremblent-ils surtout dans la voix, à cause du voisinage de la trachée-artère avec le cœur. De même, on voit trembler aussi la lèvre inférieure; et, parfois, toute la mâchoire d'en bas, en raison de leur continuation avec le cœur; d'où il suit qu'on a aussi le claquement des dents. Et c'est pour la même raison que les bras et les jambes tremblent, ou encore parce que ces sortes de membres sont plus mobiles. D'où il suit encore que ceux qui craignent ont leurs genoux qui tremblent; selon cette parole d'Isaïe, chapitre XXXV (v. 3) : *Fortifiez les mains défaillantes et affermissez les genoux qui chancellent* ».

Il n'est pas sans intérêt de voir l'admirable explication que vient de nous donner saint Thomas, du tremblement des divers membres, sous le coup de la crainte, confirmée par la remarque de Darwin lui-même dans sa description des effets de la peur. Lui aussi observe que dans l'émotion de la crainte, « le cœur bat à coups précipités et violents; il a des palpitations ou frappe contre les côtes; ce qui ne prouve aucunement qu'il travaille plus qu'à l'ordinaire, et envoie une plus grande quantité de sang

dans tous les organes, car la peau pâlit instantanément, comme au début d'une syncope ». Saint Thomas, plus profond ici que Darwin, nous a dit la vraie nature de ces mouvements du cœur : ils s'expliquent précisément parce que, sous le coup de la crainte, non seulement le cœur ne travaille pas davantage et n'envoie pas plus de sang dans les organes, mais il cesse en un sens de travailler, et le sang l'abandonne lui-même. Darwin poursuit : « L'un des symptômes les plus caractéristiques de la peur est le tremblement qui secoue tous les muscles du corps et qui souvent s'aperçoit d'abord aux lèvres. Ce tremblement et la sécheresse de la bouche altèrent la voix qui devient rauque et indistincte, et peut même disparaître complètement : *vox faucibus hæsit* ». Poursuivant sa description, il parle, lui aussi, du tremblement des mains, des bras, des jambes. Mais il ne semble pas avoir saisi, comme l'avait fait, d'un regard si sûr, saint Thomas, la connexion de tous ces phénomènes avec cette première cause : la défaillance du cœur lui-même que le sang abandonne [Cf. William James, *Précis de Psychologie*, traduction Baudin, p. 512].

Un dernier effet de la crainte, que nous devons maintenant examiner, est celui qui porte sur l'agir. L'agir est-il empêché ou au contraire est-il aidé par la passion de la crainte?

Saint Thomas nous va répondre à l'article qui suit.

Article IV.

Si la crainte empêche l'opération?

Trois objections veulent prouver que « la crainte empêche l'opération ». — La première est que « l'opération est surtout empêchée par ce qui trouble la raison, dont l'acte dirige l'opération. Or, la crainte trouble la raison, ainsi qu'il a été dit (art. 2). Donc, la crainte empêche l'opération ». — La seconde objection observe que « ceux qui font quelque chose avec crainte se trompent plus facilement dans leur action. C'est ainsi que celui qui marche sur une poutre placée en haut, tombe facile-

ment, à cause de la peur ; et le même, s'il marchait sur la même poutre, placée en bas, ne tomberait pas parce qu'il n'aurait pas de crainte. Donc, la crainte empêche l'opération ». — La troisième objection rappelle que « la paresse ou l'indolence est une espèce de crainte. Or, la paresse empêche l'opération. Donc, la crainte l'empêche aussi ».

L'argument *sed contra* apporte le mot de « saint Paul, *aux Philippiens* », ch. II (v. 12), où il « dit : *Travaillez à votre salut avec crainte et tremblement :* ce que l'Apôtre ne dirait pas, si la crainte empêchait l'opération bonne. Donc, la crainte n'empêche pas la bonne opération ».

Au corps de l'article, saint Thomas suppose d'abord qu'il ne s'agit ici que de l'opération extérieure, qui se réalise par le concours des puissances d'exécution ; et il nous avertit que « l'opération extérieure de l'homme procède de l'âme comme du premier principe qui meut, et des membres du corps comme des instruments. Or, une opération » qui procède ainsi d'une double sorte de causes, peut être empêchée soit par un défaut de l'instrument, soit par un défaut du premier principe qui meut. Nous dirons donc qu'à prendre les instruments corporels de l'opération de l'homme, la crainte, de soi, est toujours de nature à empêcher » ou à paralyser « l'opération extérieure, à cause du manque de chaleur que la crainte produit dans les membres extérieurs. Mais, à considérer l'âme, s'il s'agit d'une crainte modérée qui ne trouble pas trop la raison, elle contribue plutôt à bien agir, pour autant qu'elle provoque la sollicitude et qu'elle rend l'homme plus attentif dans le conseil et dans l'opération », ainsi que nous l'avons expliqué à l'article 2. « Que si la crainte prenait de telles proportions qu'elle trouble la raison », au point de gâter son acte, « elle empêcherait l'opération, même du côté de l'âme. Mais ce n'est pas d'une telle crainte que parle l'Apôtre ».

« Et, par là, remarque saint Thomas, la *première objection* se trouve résolue ».

L'*ad secundum* dit que « ceux qui tombent d'une poutre placée en haut, sont troublés dans leur imagination, en raison de la crainte d'une chute que l'imagination leur représente ».

L'*ad tertium* fait observer que « quiconque craint fuit ce qu'il craint. Il suit de là, que la paresse étant une crainte de l'opération considérée comme pénible, elle empêche l'opération, détournant la volonté de s'y livrer. Mais la crainte qui porte sur autre chose peut aider l'opération, pour autant qu'elle incline la volonté à faire ce qui lui permettra d'éviter ce qu'elle redoute ». — A ce titre, la crainte peut être très salutaire pour bien agir. Et c'est ainsi que la crainte de l'enfer amène l'homme à faire ce que Dieu commande, pour éviter d'encourir les châtiments si terribles que Dieu réserve aux méchants.

La crainte est un mouvement de l'appétit qui fuit un mal dont on est menacé et qui se présente comme difficile à éviter. Ce mouvement a directement le mal pour objet et indirectement le bien qui peut causer ce mal. Il a pour cause l'attache à un bien déterminé, jointe au sentiment de la faiblesse où l'on est de résister à ce qui s'y oppose, et, par suite, la supériorité d'un agent extérieur qui est capable de nous nuire, soit en raison du bien qui est en lui, soit même en raison de certaines misères qui peuvent augmenter en lui sa volonté de nuire. Quant aux effets de la crainte, ils consistent à faire que le sujet qui la ressent retire en lui-même, pour les concentrer, tous ses moyens d'action, en telle manière cependant que le trouble où il se trouve peut quelquefois le laisser complètement sans défense, l'abandonnant pour ainsi dire au mal qui l'envahit, ou, au contraire, favoriser son action et rendre plus efficace le mouvement de fuite qui lui permet de se soustraire au mal.

A la passion de la crainte, correspond, dans les conjugaisons des passions de l'irascible, la passion de l'audace. — C'est de cette autre passion que nous devons maintenant nous occuper.

Elle va faire l'objet de la question suivante.

QUESTION XLV.

DE L'AUDACE.

Cette question comprend quatre articles :

1° Si l'audace est le contraire de la crainte?
2° Quel est le rapport de l'audace à l'espoir?
3° De la cause de l'audace?
4° De ses effets?

Il est deux passions auxquelles l'audace se réfère d'une manière très spéciale : c'est la crainte et l'espoir. Et voilà pourquoi, à l'effet de bien préciser la nature de l'audace, saint Thomas la compare à ces deux passions. — D'abord, à la crainte. C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si l'audace est contraire à la crainte?

Trois objections veulent prouver que « l'audace n'est pas contraire à la crainte ». — La première est une parole de « saint Augustin », qui « dit, au livre des *Quatre-vingt-trois Questions* (q. XXXI, XXXIV), que *l'audace est un vice*. Or, le vice est contraire à la vertu. Puis donc que la crainte n'est pas une vertu, mais une passion, il semble bien que l'audace n'est pas son contraire ». — La seconde objection dit qu' « il n'est qu'un contraire pour un contraire. Or, la crainte a déjà pour contraire l'espoir. Donc, l'audace ne lui est pas contraire ». — La troisième objection observe que « toute passion exclut la passion opposée. Or, ce

qui est exclu par la crainte, c'est la sécurité. Saint Augustin dit, en effet, au livre second de ses *Confessions* (ch. VI), que *la crainte empêche la sécurité.* Donc, la sécurité s'oppose à la crainte; et, par suite, ce n'est pas l'audace ».

L'argument *sed contra* cite le mot formel d' « Aristote », qui « dit, au second livre de *la Rhétorique* (ch. V, n. 16), que *l'audace est contraire à la crainte* ».

Au corps de l'article, saint Thomas en appelle simplement à la nature des contraires. « Il est de l'essence des contraires qu'*ils soient le plus distants l'un de l'autre,* ainsi qu'il est dit au dixième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 5; Did., liv. IX, ch. IV, n. 1). Or, ce qui est le plus distant de la crainte, c'est l'audace. La crainte, en effet, s'éloigne d'un mal qui menace, parce que ce mal l'emporte sur celui qui craint. Et l'audace va au danger qui menace parce qu'elle l'emporte elle-même sur ce danger. Il s'ensuit manifestement que l'audace est le contraire de la crainte ».

L'*ad primum* présente une remarque qu'il importe de retenir. « La colère, l'audace, et tous les autres noms des passions peuvent se prendre en un double sens. D'abord, selon qu'ils disent simplement un mouvement de l'appétit sensible vers quelque objet bon ou mauvais; et, de ce chef, ils désignent les passions. D'une autre manière, on les prend selon qu'ils impliquent en même temps que ce mouvement » de l'appétit sensible vers un bien ou un mal d'ordre physique, « l'éloignement de l'ordre de la raison; et, à ce titre, ils deviennent des noms de vices. Or, c'est en ce sens que saint Augustin parle de l'audace » dans le texte cité par l'objection. « Nous, au contraire, nous parlons maintenant de l'audace dans le premier sens ».

L'*ad secundum* accorde qu' « à une même chose, sous le même rapport, il n'y a qu'une chose qui soit contraire; mais, sous des rapports différents, rien n'empêche qu'une même chose ait plusieurs contraires. C'est ainsi que nous avons dit plus haut (q. 23, art. 2; q. 40, art. 4), que les passions de l'irascible avaient deux sortes de contraires : l'un, causé par l'opposition du bien et du mal; et, à ce titre, la crainte a pour contraire l'espoir; l'autre, selon qu'il s'agit d'éloignement ou d'approche; et, de ce chef, la

crainte a pour contraire l'audace, comme l'espoir a pour contraire le désespoir ».

L'*ad tertium* précise encore cette doctrine de la contrariété par rapport à la crainte. « La sécurité, dit-il, ne désigne pas quelque chose qui soit contraire à la crainte; elle désigne simplement l'exclusion de la crainte : on dit, en effet, de quelqu'un qui ne craint pas, qu'il est en sécurité ». L'audace dit plus que cela : elle implique un mouvement en sens inverse du mouvement qu'est la crainte. « C'est pourquoi la sécurité s'oppose à la crainte par mode de privation; et l'audace, par mode de contraire. Et parce que le contraire inclut la privation, l'audace inclut aussi la sécurité ».

L'audace est un mouvement de l'irascible se portant vers le mal ardu ou difficile à repousser, comme la crainte est un mouvement de l'irascible s'éloignant de ce même mal. Il s'ensuit que ces deux passions s'opposent par mode de contraire, non pas en raison d'une contrariété du côté de l'objet, mais en raison d'une contrariété dans le mouvement qui se réfère à cet objet. — Mais dans quel rapport se trouve l'audace avec l'espoir? L'espoir est-il présupposé par l'audace, en telle sorte que sans l'espoir l'audace ne serait pas? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si l'audace suit l'espoir?

Trois objections veulent prouver que « l'audace ne suit pas l'espoir ». — La première est que « l'audace se réfère au mal et au terrible, comme il est dit au troisième livre de *l'Éthique* (ch. VII, n. 7; de S. Th., leç. 15). Or, l'espoir a pour objet le bien, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 40, art. 1). Donc, ces deux passions ont des objets divers; et il n'y a pas à chercher un ordre entre elles. Donc, l'audace ne suit pas l'espoir ». — La seconde objection observe que « si l'audace est contraire à la crainte, le désespoir est contraire à l'espoir. Or, la crainte ne

suit pas le désespoir; bien plus, le désespoir exclut la crainte, ainsi qu'Aristote le dit au second livre de *la Rhétorique* (ch. v, n. 14). Donc, l'audace ne suit pas l'espoir ». — La troisième objection remarque que « l'audace se propose un certain bien, savoir la victoire. Or, tendre au bien ardu est le propre de l'espoir. Donc, l'audace est une même chose avec l'espoir; et nous n'avons pas à dire qu'elle le suit ».

L'argument *sed contra* est un simple mot d' « Aristote », qui « dit, au troisième livre de *l'Éthique* (ch. VIII, n. 13; de S. Th., leç. 17), que *ceux qui ont bon espoir sont audacieux*. Donc, il semble que l'audace suit l'espoir ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par nous rappeler que « toutes ces sortes de passions de l'âme, ainsi qu'il a été dit à plusieurs reprises, sont le propre de la puissance appétitive. Or, tout mouvement de la puissance appétitive se ramène à un mouvement de poursuite ou à un mouvement de fuite. D'autre part, on peut avoir, par rapport à une chose, la poursuite ou la fuite de soi, et la poursuite ou la fuite accidentelles. De soi, la poursuite a pour objet le bien; et la fuite, le mal. Accidentellement, la poursuite peut avoir le mal pour objet, en raison d'un certain bien qui lui est joint; et la fuite, le bien, en raison d'un certain mal adjoint. Et parce que ce qui est accidentel vient après ce qui est de soi, il s'ensuit que la poursuite du mal présuppose la poursuite du bien, comme la fuite du bien présuppose la fuite du mal. Puis donc que pour ces quatre choses, nous avons quatre passions, car la poursuite du bien appartient à l'espoir; la fuite du mal, à la crainte; la poursuite du mal terrible, à l'audace; et la fuite du bien, au désespoir, nous dirons que l'audace suit l'espoir : c'est, en effet, parce que quelqu'un espère triompher d'un mal terrible menaçant, qu'il attaque ce mal avec audace; et nous dirons que le désespoir suit la crainte; car si quelqu'un désespère, c'est parce qu'il redoute la difficulté qui se trouve autour du bien, objet de l'espoir ».

L'*ad primum* répond que « l'objection prouverait, si le bien et le mal étaient des objets qui ne sont pas ordonnés entre eux. Mais, parce que le mal dit un certain ordre au bien; il le suppose, en effet, et vient après, comme la privation suppose la

possession; à cause de cela, l'audace qui attaque le mal vient après l'espoir qui poursuit le bien ».

L'*ad secundum* dit que « si le bien pur et simple précède le mal, cependant la fuite regarde d'abord le mal et puis le bien, comme la poursuite regarde d'abord le bien et puis le mal. Il suit de là que comme l'espoir précède l'audace, de même la crainte précède le désespoir » : le désespoir, en effet, étant un mouvement de fuite, et la fuite du bien ne venant qu'après la fuite du mal, le désespoir doit venir après la crainte. « Et de même que la crainte n'engendre pas toujours le désespoir, mais seulement quand elle est intense; pareillement, l'espoir n'engendre pas toujours l'audace, mais seulement quand il est véhément ».

L'*ad tertium* précise encore le rapport si délicat de ces diverses passions entre elles. « Il est vrai, répond saint Thomas, que l'audace a pour objet un mal auquel est joint le bien de la victoire, dans l'appréciation de celui en qui l'audace se trouve; toutefois, l'audace regarde le mal; et le bien adjoint est l'objet de l'espoir. De même, le désespoir regarde directement le bien dont il s'éloigne; et le mal qui s'y trouve joint est l'objet de la crainte. Il s'ensuit qu'à proprement parler, l'audace n'est pas une partie de l'espoir mais vient après lui comme son effet; et, pareillement, le désespoir n'est pas une partie de la crainte, mais son effet. Aussi bien est-ce pour cela », parce qu'elle a la raison d'effet, « que l'audace ne peut pas avoir raison de passion principale ». [Cf. q. 25, art. 4, *ad 2um* et *ad 3um*].

Ainsi donc, d'après la doctrine que vient de nous livrer ici saint Thomas, l'audace est une passion qui n'a que le mal pour objet, mais un mal spécial, se présentant sous la raison de mal ardu et difficile, raison qui peut entraîner après elle une certaine raison de bien, pour autant que du côté du sujet il y a possibilité de vaincre, et, de ce chef, être objet d'espoir. Et ce n'est que si cette raison de bien s'y trouve et agit, engendrant l'espoir, que le mouvement d'audace attaquant le mal est possible; comme, inversement, par rapport au bien, le désespoir n'existe que si le bien, en tant que difficile, revêt une certaine raison de

mal qui provoque la crainte. Toutefois, il faut remarquer, sur ce dernier point, qu'il y a, pour le désespoir et la crainte, une particularité très spéciale. Il est très vrai que le désespoir n'est possible qu'en raison de la crainte; mais il est vrai aussi que la crainte n'est possible qu'en raison d'un certain désespoir : si, en effet, on n'avait pas perdu l'espoir de vaincre, on ne craindrait pas d'attaquer le mal. C'est ce que faisait remarquer saint Thomas à l'article 3 de la question 24 (*aliàs* 25), où il disait expressément que le désespoir précédait la crainte. Puis donc qu'ici il nous enseigne que la crainte précède le désespoir, nous devons entendre cela du désespoir véritable, qui n'implique pas seulement la négation de l'espoir, ou le manque de mouvement vers le bien ardu, mais encore le mouvement positif contraire ou le mouvement de fuite; c'est en ce sens que le saint Docteur nous disait, ici même, à l'*ad* 2um, que le désespoir ne suit pas toujours la crainte, mais seulement quand elle est intense; tandis que, manifestement, le désespoir, au premier sens, ou selon qu'il en était question à l'article 3 de la question 24, précède toujours la crainte. Dans un cas, on considère et on compare ces diverses passions en raison du seul objet; et, de ce chef, le désespoir, qui porte sur le côté ardu et difficile du bien, pour autant qu'il n'a plus déjà la raison de bien efficace à entraîner, précède et prépare la crainte, dont l'objet propre est la raison de mal dans l'ardu et le difficile; comme aussi l'espoir, qui porte sur le bien en tant qu'ardu et difficile, trouve en quelque sorte la raison de bien jusque dans le mal, pour autant qu'il est difficile et ardu mais possible à vaincre; et, de ce chef, précède et prépare l'audace, dont l'objet propre est l'ardu et le difficile dans le mal. Si, au contraire, on compare ces diverses passions, sous leur raison propre de mouvement d'approche ou de mouvement de fuite, dans ce cas, les passions qui impliquent accidentellement un mouvement de fuite ou d'approche, comme quelque chose de violent dans ces sortes de mouvements, suivront celles qui impliquent de soi et comme naturellement un tel mouvement. De là vient que l'audace qui implique, comme accidentellement et comme quelque chose de violent, le mouvement d'approche (puisqu'il s'agit d'approcher du mal, que l'appétit fuit naturellement) présupposera et

suivra l'espoir, qui implique de soi et naturellement le mouvement d'approche (car il a pour objet le bien, vers lequel l'appétit tend naturellement); d'où il suit qu'à tous égards, c'est-à-dire et en raison de l'objet et en raison du mouvement, l'espoir précédera l'audace. Pour la crainte et le désespoir, il n'en sera pas de même. Du côté de l'objet, le désespoir précède la crainte, ainsi que nous l'avons dit. Mais, du côté du mouvement, c'est la crainte qui précède le désespoir. Le désespoir, en effet, implique un mouvement de fuite, mais comme accidentellement; car le bien, son objet, devrait plutôt attirer. La crainte, au contraire, implique, de soi, et naturellement, un mouvement de fuite. Aussi bien, elle précédera le désespoir qui n'en sera qu'une conséquence. En telle sorte que si nous considérons la raison de fuir, le désespoir précède la crainte; mais si nous considérons la fuite elle-même, la crainte précède le désespoir. Par où l'on voit, comme le notait saint Thomas lui-même, dans les *Questions disputées*, de *la Vérité*, q. 26, art. 5, *ad 2um*, qu' « à considérer subtilement » les rapports de ces passions entre elles, elles s'incluent en quelque sorte et se commandent les unes les autres.

Nous savons maintenant ce qu'est l'audace. Il ne nous reste plus qu'à étudier ses causes et ses effets. D'abord, ses causes.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si l'audace a pour cause quelque défaut?

Le mot défaut se prend ici dans son sens le plus général, selon qu'il implique un manque de quelque chose, qu'il s'agisse d'un défaut dans l'ordre moral, ou d'un défaut et d'un manque de quelque chose dans l'ordre des réalités physiques. — Trois objections veulent prouver que « c'est quelque défaut qui est cause de l'audace ». — La première arguë d'une remarque d' « Aristote », qui « dit, au livre des *Problèmes* (sect. XXVII, prob. IV), que *ceux qui aiment le vin sont courageux et audacieux*. Or, le vin entraîne le défaut qui s'appelle l'ivresse. Donc,

l'audace a pour cause quelque défaut ». — La seconde objection est un autre mot d'« Aristote », qui « dit, au second livre de *la Rhétorique* (ch. v, n. 18), que *ceux-là qui ont l'inexpérience du danger sont audacieux*. Or, l'inexpérience est un certain défaut. Donc, l'audace a pour cause le défaut ». — La troisième objection remarque que « s'il en est qui aient souffert violence injustement, ils ont coutume d'être plus audacieux; *comme, du reste, les bêtes elles-mêmes, quand elles sont frappées*, ainsi qu'il est dit au troisième livre de *l'Éthique* (ch. VIII, n. 10, 11; de S. Th., leç. 17) Or, souffrir injustement violence marque un certain défaut » ou une certaine infériorité par rapport à la cause du mal que l'on subit. « Donc, l'audace a pour cause un certain défaut ».

L'argument *sed contra* en appelle encore à « Aristote », qui « dit, au second livre de *la Rhétorique* (ch. v, n. 16), que *la cause de l'audace est quand, dans l'imagination, on a l'espoir que ce qui nous aidera est à notre portée et que ce qu'il y aurait à craindre, ou n'existe pas du tout, ou se trouve bien loin*. Or, ce qui a raison de défaut, rentre dans l'éloignement des choses qui sont un secours, ou dans la proximité de « ce qui est objet de crainte. Donc, il n'est rien de ce qui a trait au défaut, qui soit cause de l'audace ».

Au corps de l'article, saint Thomas s'appuie sur la doctrine des deux articles précédents. « Ainsi qu'il a été dit, l'audace suit l'espoir et s'oppose à la crainte. Il s'ensuit que tout ce qui est de nature à faire naître l'espoir ou à exclure la crainte, sera cause de l'audace. Et parce que soit la crainte et l'espoir, soit l'audace elle-même, sont des passions de l'âme, qui consistent dans un mouvement de l'appétit et dans une certaine transmutation corporelle, c'est d'une double manière que nous pourrons avoir la cause de l'audace, soit quant à la provocation de l'espoir, soit quant à l'exclusion de la crainte : d'abord, du côté du mouvement de l'appétit; et ensuite, du côté de la transmutation corporelle ».

« Du côté du mouvement de l'appétit, qui suit une certaine perception, l'espoir qui cause l'audace sera provoqué par tout ce qui nous donne la persuasion qu'il nous est possible de vaincre : soit par la puissance qui est en nous, comme la force du corps,

l'expérience du danger, l'abondance des richesses et autres choses de ce genre; soit par la puissance des autres, comme la multitude des amis ou de tous autres, quels qu'ils soient, qui peuvent prêter secours, mais surtout si l'homme se confie en le secours divin, d'où il suit que *ceux qui sont en règle avec la divinité, sont les plus audacieux*, ainsi que le dit Aristote lui-même au second livre de *la Rhétorique* » (ch. v, n. 21). Et l'on remarquera, en effet, ce qu'a de frappant cette belle observation d'Aristote, tout païen qu'il était. Il n'est rien qui soit plus de nature à rendre invincible, que l'assurance du secours divin, appuyée sur le témoignage d'une conscience en paix et en amitié avec Dieu. — « Quant à la crainte, elle est exclue, en ce qui regarde le mouvement de l'audace à causer dans l'appétit, par l'éloignement des choses terribles qui menacent; comme si l'homme n'a pas d'ennemis, n'ayant nui à personne, d'où il suit qu'il ne voit pas de danger qui le menace : ceux-là, en effet, semblent être surtout menacés d'un danger, qui ont fait du mal aux autres »; car ils ont tout lieu de redouter leur vengeance. — Voilà donc comment, du côté du mouvement de l'appétit, tout ce qui engendre l'espoir et éloigne la crainte peut être cause de l'audace.

« Du côté de la transmutation corporelle, l'audace est causée, en raison de l'espoir et de l'éloignement de la crainte, par tout ce qui met de la chaleur au cœur. Et c'est pourquoi Aristote dit, au livre des *Parties des Animaux* (liv. III, ch. IV), que *ceux qui ont le cœur petit, par rapport à leur corps, sont plus audacieux; les animaux, au contraire, qui ont le cœur grand, par rapport à l'ensemble de leur corps, sont timides: la chaleur naturelle, en effet, ne peut pas chauffer un cœur grand comme elle chauffe un cœur petit, pas plus que le même feu ne chauffe également une maison grande et une maison plus petite*. Et au livre des *Problèmes* (sect. XXVII, prob. IV), il dit que *ceux qui ont le poumon sanguin sont plus audacieux, en raison de la chaleur du cœur qui en résulte*. Au même endroit, il dit aussi que *ceux qui aiment le vin sont plus audacieux, à cause de la chaleur du vin*: et c'est pour cela qu'il a été dit plus haut (q. 40, art. 6), que l'ivresse donne bon espoir. C'est qu'en effet, la cha-

leur du cœur chasse la crainte et produit l'espoir, à cause de l'extension et de la dilatation du cœur ». — On voit par là le sens précis, même au point de vue corporel ou physiologique, de l'expression *avoir un grand cœur*, employée pour désigner l'audace et le courage eu égard aux grandes entreprises. C'est en ce qu'une telle expression peut avoir de plus excellent, que l'archange saint Michel disait, parlant à la sublime enfant qu'il envoyait, au nom de Dieu, pour sauver le royaume de France : *Va! Fille au grand cœur!* Tout cœur est vraiment grand, même au sens physique du mot, quand il brûle d'un noble amour, et que cet amour le dilate autant qu'il peut être dilaté.

L'*ad primum* fait observer que « l'ivresse cause l'audace, non parce qu'elle est un défaut, mais pour autant qu'elle produit la dilatation du cœur; et aussi, pour autant qu'elle engendre la persuasion d'une certaine grandeur » : l'ivresse porte facilement à se croire plus qu'on n'est en réalité.

L'*ad secundum* répond dans le même sens. « Ceux qui n'ont pas expérimenté le danger sont plus audacieux, non pas en raison du défaut qu'est leur inexpérience, mais en raison de ce qui est joint accidentellement à ce défaut ; c'est-à-dire en tant que leur inexpérience enlève la connaissance de leur faiblesse et de la grandeur ou de l'existence du péril. La cause de la crainte étant enlevée, il s'ensuit l'audace ».

L'*ad tertium* donne une belle explication, formulée par Aristote lui-même, du fait que citait l'objection. « Selon qu'Aristote le dit, au second livre de *la Rhétorique* (ch. v, n. 21), *si les victimes d'une injuste violence en manifestent plus d'audace, c'est dans la persuasion que Dieu secourt les victimes de l'injustice* ».

« Et l'on voit par là, conclut saint Thomas, qu'aucun défaut ne cause l'audace, si ce n'est accidentellement ; savoir, parce qu'il a, jointe à lui, quelque excellence, vraie ou supposée, soit du côté du sujet, soit du côté d'un autre ».

Tout ce qui est de nature à faire naître et grandir l'espoir ou à dissiper la crainte, tout cela va directement à causer l'audace, qui est le contraire de la crainte et une suite de l'espoir. — Il ne

nous reste plus qu'à voir par quels effets se manifeste l'audace et comment elle procède. C'est ce qui va faire l'objet de l'article suivant.

Article IV.

Si les audacieux sont plus prompts au commencement que dans le péril lui-même?

Ici encore, la manière dont saint Thomas pose son article et les termes dont il se sert, lui sont inspirés par un texte d'Aristote qu'il va admirablement expliquer, justifier et compléter. — Trois objections veulent prouver que « les audacieux ne sont pas plus prompts au commencement que dans les périls eux-mêmes ». — La première est que « le tremblement a pour cause la crainte, qui est le contraire de l'audace, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit (art. 1; q. 44, art. 3). Or, les audacieux craignent quelquefois au commencement, ainsi qu'Aristote le dit, au livre des *Problèmes* (sect. XXVII, prob. III). Donc, ils ne sont pas plus prompts au commencement que lorsqu'ils se trouvent au milieu des périls ». — La seconde objection remarque que « si l'objet augmente, la passion aussi augmente; c'est ainsi que le bien est aimable; mais ce qui a davantage la raison de bien, a aussi davantage la raison d'aimable. Puis donc que l'ardu est l'objet de l'audace, si l'ardu augmente, l'audace augmentera également. Et précisément le péril devient plus ardu et plus difficile, quand il est présent. Donc, l'audace doit alors pareillement grandir ». — La troisième objection observe que « la colère naît de blessures reçues. Or, la colère cause l'audace; Aristote dit, en effet, au second livre de *la Rhétorique* (ch. v, n. 21), que *la colère est source d'audace*. Donc, quand ils sont déjà au milieu des périls et qu'on les frappe, il semble que ceux qui sont audacieux doivent l'être plus encore ».

L'argument *sed contra* est le texte formel d'Aristote auquel nous faisions allusion tout à l'heure. « Aristote », en effet, « dit, au troisième livre de *l'Éthique* (ch. VII, n. 12; de S. Th., leç. 15), que *les audacieux sont pleins d'entrain et de volonté, avant le danger; mais, au milieu des périls, ils s'en vont* ».

Saint Thomas, au corps de l'article, va établir une distinction lumineuse entre l'audace, passion de l'appétit sensible, et le courage, ou la force, mouvement de l'appétit rationnel. — « L'audace, parce qu'elle est un mouvement de l'appétit sensible, suit la perception de la faculté de connaître sensible. Or, la faculté de connaître sensible n'est pas une faculté qui compare ni qui s'enquière des particularités qui entourent la chose; mais elle a un jugement subit » et instantané, parce qu'il est instinctif. « D'autre part, il arrive quelquefois, qu'une perception soudaine ne peut pas saisir toutes les choses qui peuvent causer de la difficulté dans une affaire »; et parce que l'éloignement de la difficulté écarte la crainte qui est le contraire de l'audace, « il s'ensuit que », ne prévoyant pas toutes les difficultés qui peuvent surgir, « on sent naître au début le mouvement de l'audace se portant vers le péril. Dans la suite, au contraire, quand on se trouve au milieu du péril, on se rend compte que la difficulté est plus grande qu'on ne l'avait cru; et l'on défaille ». — Il n'en va pas ainsi dans le mouvement de la volonté. « La raison, en effet, est apte à discuter tout ce qui peut causer de la difficulté dans une affaire. Et voilà pourquoi les forts, ou les courageux, qui vont au péril sur le jugement de la raison, semblent hésitants au début; car ils ne vont pas au péril sous le coup de la passion, mais après mûre délibération. Et quand, au contraire, ils sont dans le péril, loin de se heurter à quelque chose d'imprévu et qui dépasse ce qu'ils craignaient, ils constatent parfois que les difficultés sont encore moindres; d'où il suit qu'ils s'affermissent et résistent avec plus d'énergie ». — « On peut dire aussi », ajoute saint Thomas, donnant une seconde raison qui explique cette même différence d'attitude, entre les audacieux et les forts, « que les forts vont au danger, pour le bien de la vertu, objet constant de leur volonté, quelque grand que puisse être le danger à combattre; les audacieux, au contraire, ne sont mus que par une certaine perception causant l'espoir et excluant la crainte, ainsi qu'il a été dit » : or, si le bien de la vertu demeure toujours, quels que puissent être les dangers, l'espoir, au contraire, peut baisser et la crainte grandir, quand le danger grandit.

On aura remarqué, par le contraste que vient de nous signaler

saint Thomas entre la simple audace et la vraie force, la supériorité de la force sur l'audace : une sorte de distance infinie les sépare; comme d'ailleurs tout ce qui est de la raison dépasse à l'infini ce qui n'est que des sens.

L'*ad primum* présente une remarque très fine, au sujet du tremblement. « Même dans les audacieux, le tremblement se produit, à cause du retrait de la chaleur, de l'extérieur à l'intérieur; comme il arrive dans ceux qui craignent. Seulement, dans les audacieux, la chaleur est rappelée au cœur », qu'elle dilate et qu'elle grandit, « tandis que, dans ceux qui craignent, la chaleur » quitte le cœur et « se trouve refoulée vers le bas », comme nous l'avons expliqué plus haut [Cf. art. 1, et art. 3, *ad 3um*].

L'*ad secundum* fait observer que « l'objet de l'amour est le bien purement et simplement; d'où il suit que si l'objet augmente, l'amour doit également augmenter. Mais l'objet de l'audace est un composé de bien et de mal », non pas que l'audace porte ailleurs que sur le mal; mais « elle ne porte sur le mal » qui est son objet, « qu'en présupposant le mouvement de l'espoir, portant sur le bien » qui est joint à ce mal. Aussi bien, s'il s'ajoute une telle difficulté au péril, que l'espoir s'en trouve dépassé, alors le mouvement de l'audace ne suit pas, mais il diminue, et tend à disparaître. « Toutefois, pour autant que » l'espoir demeure et que « le mouvement d'audace persiste, plus le danger est grand, plus l'audace est grande aussi », puisque le danger est son objet propre. — On voit, de nouveau, par cette réponse, les rapports si délicats et l'influence souveraine de l'espoir dans la passion de l'audace.

L'*ad tertium* confirme cette doctrine, même en ce qui est de la colère. « La blessure ne cause la colère, que s'il y a quelque espoir » de vaincre et de se venger, « ainsi qu'il sera dit plus loin (question suivante, art. 1). Et donc si le péril est tel qu'il dépasse tout espoir de vaincre, la colère ne suit pas. — Toutefois, il est vrai que si la colère suit, l'audace en est accrue ».

Les quatre premières passions de l'irascible, qui vont, elles aussi, deux par deux, comme les passions du concupiscible, étaient l'espoir et le désespoir, la crainte et l'audace. Ces pas-

sions ont ceci de très particulier, que leur objet n'est pas quelque chose de simple ou d'absolu, mais quelque chose de complexe, en ce sens que leur objet respectif présuppose ou entraîne et implique l'objet respectif de la passion contraire; en telle sorte que ces passions se commandent, d'une certaine manière, et s'exigent les unes les autres; d'autant que leur complexité s'augmente d'une double raison de contraire qui peut exister parmi elles, soit du côté de l'objet, soit du côté du mouvement. A ces divers titres, la première de toutes ces passions est l'espoir, que l'audace suppose toujours nécessairement, mais qu'elle suit, aussi, immédiatement, dès que l'espoir est assez fort pour l'engendrer. A l'espoir, s'oppose, par mode de contraire du côté de l'objet, la crainte, qui engendre nécessairement le désespoir formel et positif, quand elle revêt elle-même un caractère particulier de véhémence, mais qui présuppose aussi toujours un certain manque d'espoir, au sens de privation, mais non encore au sens de mouvement positif contraire. En ce dernier sens, le désespoir vient après la crainte, et se trouve, en quelque sorte, la dernière des quatre passions dont nous avons parlé.

Il ne nous reste plus, pour terminer notre étude des passions, qu'à considérer la passion de la colère. — Et, à ce sujet, « nous étudierons trois choses : premièrement, la colère en elle-même; secondement, la cause qui produit la colère, et son remède; troisièmement, ses effets ».

D'abord, la colère en elle-même. — C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XLVI.

DE LA COLÈRE EN ELLE-MÊME.

Cette question comprend huit articles :

1° Si la colère est une passion spéciale ?
2° Si l'objet de la colère est le bien ou le mal ?
3° Si la colère est dans le concupiscible ?
4° Si la colère est avec la raison ?
5° Si la colère est plus naturelle que la concupiscence ?
6° Si la colère est plus grave que la haine ?
7° Si la colère porte seulement sur les êtres qui peuvent être justes ?
8° Des espèces de la colère.

De ces huit articles, les deux premiers considèrent la nature de la colère ; les deux suivants, le sujet où elle se trouve ; les articles 5 et 6, ses caractères ; l'article 7, le terme sur lequel elle porte ; l'article 8, ses espèces. — En ce qui est de la nature de la colère, saint Thomas examine d'abord sa raison de passion spéciale ; puis, il précise la nature de son objet. — D'abord, si elle est une passion spéciale.

C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si la colère est une passion spéciale ?

Trois objections veulent prouver que « la colère n'est pas une passion spéciale ». — La première est que « la colère (en latin *ira*) donne son nom à la puissance irascible. Or, cette puissance n'a pas qu'une passion ; elle en a plusieurs. Donc la colère n'est

pas déterminément une passion spéciale ». — La seconde objection fait observer que « toute passion spéciale a un contraire; comme on le voit en les parcourant une à une » : l'amour et la haine; le désir et la fuite; la tristesse et la joie; l'espoir et le désespoir; la crainte et l'audace. « Or, la colère n'a pas de passion qui lui soit contraire, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 23, art. 3). Donc la colère n'est pas une passion spéciale ». — La troisième objection remarque qu' « une passion qui est distincte et spéciale, n'inclut pas en elle d'autre passion. Or, la colère inclut plusieurs passions; car elle a avec elle la tristesse, la délectation et l'espoir, comme on le voit par Aristote, au second livre de *la Rhétorique* (ch. II, n. 1, 2). Donc la colère n'est pas une passion spéciale ».

L'argument *sed contra* apporte une double autorité : celle de « saint Jean Damascène », qui « fait de la colère une passion spéciale » (de la *Foi orthodoxe*, liv. II, chap. XVI); et celle de « Cicéron », qui « agit de même, au livre IV des *Questions Tusculanes* » (ch. VII).

Au corps de l'article, saint Thomas commence par préciser le sens du mot *spécial*, afin de déterminer en quel sens nous pouvons et devons dire que la colère est une passion spéciale. Le mot *spécial* se dit par opposition au mot *général*. Or, « une chose est dite générale, d'une double manière. D'abord, par mode d'attribution; c'est ainsi qu'*animal* est quelque chose de général par rapport à tous les animaux » : il n'est pas un animal, en effet, dont on ne puisse dire qu'il est animal. « D'une autre manière, par mode de cause; c'est ainsi que le soleil est la cause générale de tous les êtres qui viennent par mode de génération dans les choses de ce monde, ainsi que le dit saint Denys, au chapitre IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 3). De même, en effet, que », du point de vue logique, « le genre contient plusieurs différences » spécifiques « en puissance, à l'instar de la matière », car le genre logique se tire toujours de la matière, dans les êtres matériels, « de même, la cause efficiente contient de nombreux effets selon le mode de contenir qui est celui de la vertu active. Il arrive d'ailleurs qu'un même effet procède du concours de diverses causes; et parce que toute cause demeure

dans son effet d'une certaine manière », en raison d'une certaine similitude, « on peut dire aussi, en un troisième sens, que l'effet, produit par l'assemblage de plusieurs causes, a une certaine généralité, pour autant qu'il contient plusieurs causes, d'une certaine manière, en acte ».

Cela dit, il est manifeste que « la colère n'est pas une passion générale, au premier sens, mais qu'elle se divise », à titre spécial, ou comme une espèce déterminée, dans le même genre, avec les autres passions, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 23, art. 4). — Pareillement, elle n'est pas non plus une passion générale, au second sens. Elle n'est pas, en effet, la cause des autres passions. C'est l'amour qui, en ce sens, peut être dit une passion générale, comme on le voit par saint Augustin au livre XIV de *la Cité de Dieu* (ch. VII, IX) : l'amour est, en effet, la première racine de toutes les passions, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 27, art. 4). — Mais, au troisième sens, la colère peut être dite une passion générale, pour autant qu'elle est causée par le concours de plusieurs passions. Le mouvement de la colère ne se produit, en effet, qu'en raison d'une certaine tristesse qui a été causée, et que s'il se trouve, dans le sujet, le désir et l'espoir de la vengeance ; car, ainsi qu'Aristote le dit au second livre de *la Rhétorique* (ch. II, n. 2) : *Celui qui est en colère a l'espoir de punir : il désire la vengeance, comme chose possible pour lui.* Aussi bien, quand la personne qui a causé le dommage est trop au-dessus de la personne lésée », en telle sorte qu'il n'y a pas possibilité de l'atteindre, « le mouvement de la colère ne se produit pas, mais seulement la tristesse, comme Avicenne le dit au livre *de l'Ame* » (liv. IV, ch. VI). — Ainsi donc, à vrai dire, la colère est une passion spéciale, distincte des autres passions, au même titre que les autres passions sont distinctes entre elles. Mais elle a ceci de particulier, qu'elle suppose plusieurs autres passions dont l'effet reste en elle quand elle se produit; et, à ce titre, elle peut être dite, en un certain sens particulier, une passion générale.

L'*ad primum* répond que « la puissance irascible tire son nom de la colère, non que tout mouvement de cette puissance soit un mouvement de colère; mais parce que tous ses mouvements

se terminent à la colère, et que de tous les autres mouvements, celui-là est le plus manifeste ». — Quand saint Thomas nous dit ici, que tous les mouvements de l'irascible se terminent à la colère, il ne veut pas dire que nul de ces mouvements ne peut exister sans que la colère soit ; mais seulement que la colère est le dernier de tous ces mouvements, en telle sorte qu'après elle il n'y en a point d'autre.

L'*ad secundum* est très intéressant parce qu'il nous permet d'entendre en quel sens et pourquoi on dit que la colère n'a pas de contraire. « Par cela même que la colère est le produit ou l'effet de passions contraires, savoir l'espoir qui a pour objet le bien et la tristesse qui a pour objet le mal, elle porte avec elle-même et au dedans d'elle-même la contrariété. Et c'est pour cela qu'elle n'a pas de contraire en dehors d'elle. C'est ainsi que dans les couleurs mixtes, on ne trouve d'autre contrariété que celle des couleurs simples qui les composent ».

L'*ad tertium* fait observer que « la colère renferme plusieurs passions, non pas comme le genre renferme des espèces, mais plutôt à la manière dont nous parlons d'inclusion et de contenance quand il s'agit de causes et d'effets ».

La colère, qui est une passion comme les autres passions, a pourtant ce caractère très particulier qu'elle est comme une résultante et une sorte d'aboutissement de plusieurs autres. De là, en un sens, son caractère de passion générale, bien qu'elle soit, très véritablement, une passion spéciale, qui fait nombre, à titre de passion distincte, avec les dix autres passions. — Mais si elle est une passion spéciale, et, en même temps, au sens qui vient d'être dit, une passion générale, comment devrons-nous parler de son objet. Son objet sera-t-il quelque chose de simple ou quelque chose de complexe ? — C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner ; et tel est l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si l'objet de la colère est le bien, ou le mal?

Trois objections veulent prouver que « l'objet de la colère est le mal ». — La première arguë d'une parole de « saint Grégoire de Nysse » (Némésius, *De la Nature de l'homme*, ch. XXI, ou liv. IV, ch. XIV), qui « dit que la colère est comme *le gendarme de la concupiscence*, en tant qu'elle combat tout ce qui est un empêchement pour la concupiscence. Or, tout empêchement a raison de mal. Donc, la colère regarde le mal comme son objet ». — La seconde objection observe que « la colère et la haine conviennent dans l'effet; car l'une et l'autre cause du mal à autrui. Or, la haine a le mal pour objet, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 29, art. I). Donc, pareillement aussi la colère ». — La troisième objection rappelle que « la colère est causée par la tristesse ; c'est pour cela qu'Aristote dit, au septième livre de *l'Éthique* (ch. VI, n. 4; de S. Th., leç. 6), que la colère agit avec la tristesse. Or, l'objet de la tristesse est le mal. Donc, il l'est aussi de la colère ».

Nous avons ici deux arguments *sed contra*. Le premier s'appuie sur un texte de « saint Augustin », qui « dit, au second livre des *Confessions* (ch. VI), que la colère désire la vengeance. Or, le désir de la vengeance est le désir du bien, la vengeance faisant partie de la justice », quand elle est selon la raison. « Donc, l'objet de la colère est le bien ».

Le second argument dit que « la colère est toujours avec l'espoir; aussi bien elle cause la délectation, comme le note Aristote au second livre de *la Rhétorique* (ch. II, n. 2). D'autre part, l'objet de l'espoir et de la délectation est le bien. Donc, le bien est aussi l'objet de la colère ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous rappelle que « le mouvement de la faculté appétitive suit l'acte de la faculté de perception. Or, la faculté de perception perçoit une chose d'une double manière : par mode d'objet incomplexe, comme lorsque nous entendons ce qu'est l'homme; et par mode d'objet complexe, comme lorsque nous entendons que le blanc est dans

l'homme » : ces deux modes de percevoir distinguent les deux opérations de l'esprit, selon qu'on perçoit simplement une chose, ou selon qu'on attribue ou qu'on désire une chose à une autre. « Il s'ensuit que la faculté appétitive peut tendre au bien ou au mal de l'une et de l'autre de ces deux manières. Elle tend au bien ou au mal d'une façon simple et par mode d'incomplexe, quand elle tend simplement ou qu'elle adhère au bien, ou qu'elle fuit le mal », sans référer ce bien ou ce mal à un autre bien ou à un autre mal qu'elle veut aussi, explicitement, ou qu'elle fuit. « Tels sont les mouvements de désir, d'espoir, de délectation, de tristesse, et autres de ce genre. Elle tend au bien ou au mal par mode de complexe, comme lorsque l'appétit se porte à vouloir qu'un bien ou un mal soit ou se fasse à l'endroit d'un autre, se portant à tel objet ou s'éloignant de tel autre. Ceci se voit manifestement dans l'amour et dans la haine », s'il s'agit de l'amour d'amitié ou de la haine d'inimitié, qui ne portent pas simplement sur un objet bon ou mauvais que nous aimons ou que nous détestons, mais aussi sur l'ami ou l'ennemi, auquel nous voulons ou ce bien ou ce mal : « nous aimons quelqu'un, en effet », de l'amour d'amitié, « pour autant que nous lui voulons du bien ; et nous le détestons », de la haine d'inimitié, « pour autant que nous lui voulons du mal. Il en est de même, dans la colère. Quiconque, en effet, est sous le coup de la colère, cherche à se venger de quelqu'un. Et, par suite, le mouvement de la colère tend vers deux choses : savoir, vers la vengeance, qu'elle désire et espère comme un bien, d'où il suit qu'elle se délecte en elle ; et aussi vers le sujet dont elle cherche à se venger, et qu'elle tient comme contraire et comme nuisible, ce qui se rattache à la raison de mal ». Donc, la colère a ceci de commun avec l'amour et la haine, qu'elle se porte, à l'instar de ces passions, sur son objet par mode de complexe.

« Toutefois », poursuit saint Thomas, « il y a, sur ce point, entre l'amour et la haine d'une part, et la colère de l'autre, une double différence. — La première est que la colère porte toujours sur deux objets ; l'amour, au contraire, et la haine, n'ont quelquefois qu'un seul objet, comme si l'on dit de quelqu'un qu'il aime le vin, ou autre chose de ce genre, ou qu'il le déteste ».

C'est ce que nous avons noté tout à l'heure, marquant qu'il ne s'agissait, pour l'objet complexe, que de l'amour d'amitié ou de bienveillance, et de la haine d'inimitié, qui se terminent à un ami ou à un ennemi directement et expressément visés. — « La seconde différence est que l'un et l'autre des deux objets que regarde l'amour est un bien : celui qui aime veut, en effet, un bien à quelqu'un qui lui convient » et qui, par suite, a pour lui la raison de bien. « De même, l'un et l'autre des deux objets que regarde la haine a la raison de mal; car celui qui hait veut du mal à quelqu'un comme à un sujet qui ne lui convient pas », c'est-à-dire qui a pour lui la raison de mal. « La colère, au contraire, regarde un des deux objets sous la raison de bien : et c'est la vengeance qu'elle souhaite; tandis qu'elle regarde l'autre sous la raison de mal : c'est l'homme qui a causé du dommage et dont on veut tirer vengeance. Par où l'on voit que la colère est une passion composée en quelque sorte de passions contraires », ainsi qu'il a été dit à l'article précédent.

« Et, du même coup, toutes les objections se trouvent résolues ».

La colère est une passion complexe, qui est la résultante de plusieurs autres passions, et dont l'objet est également quelque chose de complexe. Il est vrai que l'amour, aussi, et la haine, peuvent avoir un objet complexe; mais, outre qu'il n'en est pas toujours ainsi pour ces deux passions, comme il en est toujours ainsi pour la colère, il y a encore que l'objet de la colère implique toujours en lui la contrariété du bien et du mal, au lieu que le double objet de l'amour est toujours un bien, et le double objet de la haine toujours un mal. La colère, au contraire, veut du mal à quelqu'un, mais parce que le mal de ce quelqu'un lui apparaît comme un bien en soi, en tant qu'il se présente sous la raison de chose juste. — Aussitôt, une nouvelle question se pose, au sujet de la colère ainsi comprise. Où faudra-t-il dire qu'elle se trouve parmi les facultés de l'âme. Est-ce dans l'appétit irascible; est-ce dans le concupiscible? N'y aura-t-il pas en elle une part de la raison? — Et, d'abord, se trouve-t-elle dans l'irascible ou dans le concupiscible.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si la colère est dans le concupiscible?

Trois objections veulent prouver que « la colère est dans le concupiscible ». — La première arguë d'un mot de « Cicéron », qui « dit, au livre IV des *Questions Tusculanes* (ch. IX), que la colère est une *convoitise*. Or, la convoitise est dans le concupiscible. Donc, la colère aussi ». — La seconde objection est un double texte de saint Augustin et de Cicéron. « Saint Augustin dit, dans sa *Règle*, que *la colère croît en haine*. Et Cicéron dit, à l'endroit précité, que *la haine est une colère invétérée*. Or, la haine est dans le concupiscible, comme l'amour. Donc, la colère se trouve dans le concupiscible ». — La troisième objection en appelle à « saint Jean Damascène et saint Grégoire de Nysse » (Némésius), qui disent (de *la Foi orthodoxe*, liv. II, ch. XVI; de *la Nature de l'homme*, ch. XXI, ou liv. IV, ch. XIV) que *la colère est un composé de désir et de tristesse*. Or, l'une et l'autre de ces deux passions sont dans le concupiscible. Donc, la colère est dans le concupiscible ».

L'argument *sed contra* dit simplement que « la puissance du concupiscible est distincte de l'irascible. Si donc la colère (*ira*) était dans le concupiscible, l'irascible ne tirerait pas d'elle son nom ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « les passions de l'irascible, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 23, art. I), diffèrent en ceci des passions du concupiscible, que les objets des passions du concupiscible sont le bien et le mal d'une façon absolue, tandis que les objets des passions de l'irascible sont le bien et le mal avec une certaine raison de chose élevée ou ardue. Or, il a été dit que la colère regarde un double objet : la vengeance qu'elle poursuit; et celui de qui elle veut tirer vengeance. Et soit pour l'un, soit pour l'autre, la colère requiert un certain caractère de chose ardue et élevée. Si, en effet, il n'y a pas autour de ces deux objets un certain degré qui les sorte de l'ordinaire, le mouvement de la colère ne se produit pas; *car les choses*

qui ne sont rien ou tout à fait infimes ne nous paraissent en rien dignes d'attention, ainsi que le dit Aristote au second livre de *la Rhétorique* (ch. II, n. 3). Il suit de là manifestement que la colère n'est pas dans le concupiscible mais dans l'irascible ».

L'*ad primum* fait observer que « Cicéron appelle *convoitise* l'appétit de tout bien futur, sans distinction d'ardu ou non ardu. Et, pour autant, il met la colère dans la convoitise, parce qu'elle est un désir de vengeance. A ce titre, la colère est quelque chose de commun à l'irascible et au concupiscible » : dans l'un et dans l'autre, en effet, nous trouvons, comme chose commune, le désir.

L'*ad secundum* répond que « si la colère est dite croître en haine, ce n'est pas que la même passion numérique qui était d'abord la colère, devienne ensuite la haine, par une sorte de transmutation due à la durée, mais en raison d'une certaine causalité. La colère, en effet, en se prolongeant, cause la haine ».

L'*ad tertium* présente une remarque analogue. « La colère est dite se composer de tristesse et de désir, non pas en ce sens que le désir et la tristesse rentrent en elle à titre de parties, mais parce qu'elle en provient comme de ses causes » : lesquelles causes persistent, d'une certaine manière, dans leur effet, ainsi qu'il a été dit à l'article premier.

La colère se trouve très certainement dans l'irascible, requérant essentiellement, dans le double objet sur lequel elle porte, ce caractère de chose non ordinaire, mais saillante et en relief, ou ardue, qui est l'objet propre et la raison d'être de l'irascible. — Suffit-il d'en appeler à l'irascible, pour expliquer la présence de la colère, ou faut-il dire aussi que la raison intervient, quand il s'agit de cette passion? C'est ce que nous devons maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article suivant.

Article IV.

Si la colère suppose la raison ?

Trois objections veulent prouver que « la colère ne suppose pas la raison ». — La première est que « la colère, étant une passion, se trouve dans l'appétit sensible. Or, l'appétit sensible ne suit pas la connaissance de la raison, mais celle des sens. Donc, la colère ne suppose pas la raison ». — La seconde objection dit que « les bêtes n'ont pas la raison ; et, cependant, en elles se trouve la colère. Donc, la colère ne suppose pas la raison ». — La troisième objection observe que « l'ivresse lie la raison, et, au contraire, aide la colère. Donc, la colère n'implique pas la raison ».

L'argument *sed contra* est un mot d' « Aristote », qui « dit, au septième livre de *l'Éthique* (ch. VI, n. I ; de S. Th., leç. 6), que *la colère suit la raison en quelque manière* ».

Au corps de l'article, saint Thomas s'appuie sur la doctrine de l'article second. « Il a été dit que la colère est l'appétit de la vengeance. Or, ceci implique une certaine comparaison de la peine qui doit être infligée au dommage qui a été causé ; et voilà pourquoi Aristote dit, au septième livre de *l'Éthique* (endroit précité), que *celui qui conclut, dans le syllogisme, qu'un tel doit être attaqué, entre aussitôt en colère.* D'autre part, comparer et procéder par syllogisme est le propre de la raison. Donc, il y a une certaine part de la raison dans la colère ». Et cela, dans toute colère : non pas seulement dans la colère qui est une passion produite sous l'influx de la raison qui commande ; mais même dans la colère qui est proprement, et antérieurement au commandement de la raison, une passion de l'appétit sensible. Car si la colère, conclusion d'un syllogisme, n'est que dans le premier cas, la colère, même étant simple passion de l'appétit sensible, antérieure au commandement de la raison, implique toujours la comparaison de la peine au dommage.

L'*ad primum* explique la différence qui existe entre la volonté et l'appétit sensible, en ce qui est de l'influx de la raison.

« C'est », en effet, « d'une double manière que la raison peut avoir rapport à la faculté appétitive. D'abord, par mode de faculté qui commande ; et, à ce titre, elle se réfère à la volonté. C'est même pour cela que la volonté est appelée appétit rationnel » ; en tant qu'elle se conforme à ce que la raison prescrit, qu'il s'agisse d'une raison droite ou d'une raison fausse [Cf. q. 19]. « D'une autre manière, l'appétit suppose la raison comme faculté qui montre ; et c'est de cette manière que la colère suppose la raison. Aristote dit, en effet, au livre des *Problèmes* (sect. XXVIII, prob. III), que *la colère est avec la raison, non pas une raison qui commande, mais une raison qui montre l'injure*. C'est que l'appétit sensible n'obéit pas immédiatement à la raison, mais à la raison par l'entremise de la volonté ». Si donc nous prenons ensemble la raison et la volonté, rien n'empêche de dire que l'appétit sensible les suppose comme le principe qui commande. Que si l'on prend l'appétit sensible non pas comme agissant sous l'empire de la raison et de la volonté, mais par mode d'impulsion sensible antérieure à tout commandement de la partie supérieure, dans ce cas, il y aura aussi un certain influx de la raison, soit de ce que nous appelons la raison particulière, ou la cogitative, dans l'homme, qui se trouve subjectée dans la partie sensible, mais qui a un caractère spécial dû au voisinage de la raison proprement dite, soit aussi de la raison divine elle-même, dont l'instinct n'est que la traduction fidèle.

Et c'est ce que saint Thomas nous dit expressément à l'*ad secundum*. « Les animaux sans raison ont l'instinct naturel qui a été mis en eux par la raison divine ; et cet instinct fait qu'ils ont leurs mouvements soit intérieurs soit extérieurs semblables aux mouvements de la raison, ainsi qu'il a été dit plus haut » (q. 40, art. 3).

L'*ad tertium* complète excellemment cette doctrine sur les rapports de la raison et de la colère dans l'homme. « Ainsi qu'il est dit au septième livre de *l'Éthique* (ch. VI, n. 1 ; de S. Th., leç. 6), *la colère écoute la raison, d'une certaine manière*, pour autant que la raison montre l'injure qui a été faite ; *mais elle ne l'écoute pas parfaitement* », s'il s'agit de la colère qui ne demeure pas soumise à l'empire de la partie supérieure ; « car

elle n'observe pas la règle de la raison dans la recherche de la vengeance. Il suit de là que la colère requiert un certain acte de la raison; mais qu'elle est elle-même » ou qu'elle peut être « un empêchement pour la raison. C'est pour cela qu'Aristote dit, au livre des *Problèmes* (sect. III, prob. II, XXVII), que ceux qui sont tout à fait ivres, en telle sorte qu'ils n'ont plus le moindre acte de la raison, ne se mettent pas en colère; mais seulement ceux qui sont ivres en partie, et qui ont encore un certain jugement de la raison, sans l'avoir plein et entier ».

Nous ne pouvons mieux résumer la doctrine de saint Thomas dans l'article que nous venons de lire et dans l'article précédent, qu'en reproduisant un lumineux article du Commentaire sur les *Sentences*, liv. III, dist. 26, q. 1, art. 2 : « Les puissances passives, dit saint Thomas, diffèrent entre elles selon qu'elles sont aptes à être mues par des principes actifs divers, à parler des choses en soi. Or, l'objet propre qui est apte à mouvoir la faculté appétitive est le bien perçu. Il suit de là que selon la diversité des facultés qui perçoivent seront aussi diverses les facultés appétitives. Et c'est ainsi qu'on aura l'appétit de la raison, qui a pour objet le bien perçu par la raison ou l'intelligence; d'où il suit que son objet est le bien perçu d'une façon pure et simple ou sous sa raison de bien universel. On aura ensuite l'appétit sensible, qui a pour objet le bien perçu par les facultés sensibles; d'où il suit que son objet est le bien particulier, selon qu'il est présentement. Mais parce que la puissance passive ne s'étend pas au delà de la vertu de son principe actif, ce qui fait dire à Averroès dans son commentaire sur le neuvième livre des *Métaphysiques*, qu'il n'est aucune puissance passive dans la nature, qui n'ait, existant aussi dans la nature, une puissance active correspondante; à cause de cela, l'appétit sensible s'étend seulement aux biens auxquels s'étend la connaissance sensible. Toutefois, parce que, suivant que le dit saint Denys, au chapitre VII des *Noms Divins*, la divine Sagesse a joint la fin des premiers au commencement des seconds, en ce sens que toute nature inférieure atteint par son sommet ce qui est le bas de la nature supérieure, participant quelque chose de cette nature, quoique

d'une manière moins excellente, de là vient que soit dans sa faculté de connaître soit dans sa faculté d'aimer, la partie sensible a quelque chose par où elle atteint la raison. C'est ainsi que pour l'animal, se représenter par l'imagination les formes que le sens a perçues, est chose qui rentre dans la nature de la faculté de perception sensible prise en elle-même; mais percevoir ces réalités qui ne tombent pas sous le sens, comme l'amitié, la haine et autres choses de ce genre, la partie sensible ne l'a que selon ce qui est de la raison en elle. Aussi bien, cette partie, dans l'homme, où elle est plus parfaite à cause de son union à l'âme raisonnable, s'appelle la raison particulière, parce qu'elle compare entre elles les perceptions particulières ; dans les autres animaux, où elle ne compare pas, mais où elle a ces perceptions en vertu de l'instinct naturel, on ne l'appelle pas *raison*, mais *estimative*. De même, du côté de l'appétit, que l'animal se porte vers ce qui convient au sens, causant du plaisir », ou s'éloigne de ce qui ne lui convient pas, causant de la douleur, « c'est chose naturelle à cette partie sensible et se réfère à l'appétit concupiscible. Mais, qu'il tende vers un bien qui ne cause pas du plaisir au sens, qui, au contraire, est plutôt de nature à causer la tristesse, en raison de sa difficulté, comme par exemple, que l'animal engage la lutte avec un autre animal, ou qu'il s'attaque à toute autre difficulté, ceci n'est dans la partie sensible que selon qu'elle atteint la partie intellectuelle : et c'est à cela qu'est ordonné l'irascible. D'où il suit que l'irascible est une autre faculté, distincte du concupiscible, comme l'estimative est une autre faculté, distincte de l'imagination. L'objet du concupiscible, en effet, est le bien apte à causer du plaisir dans les sens ; l'objet de l'irascible, le bien qui fait difficulté. Et parce que ce qui est difficile, n'est pas chose désirable, en tant que tel, mais seulement par rapport à une autre chose qui est de nature à causer du plaisir, ou encore en raison du bien qui se trouve joint à la difficulté; que, d'autre part, comparer les choses entre elles, et discerner ce qui, dans l'une, a raison de difficulté, et, dans l'autre, raison de bien, est le propre de la raison ; à cause de cela, rechercher ce bien appartient en propre à l'appétit rationnel. Quand à la partie sensible, cela

lui convient, selon qu'elle atteint, par une certaine participation imparfaite, la raison, non qu'elle compare ou qu'elle discerne elle-même, mais parce qu'un instinct naturel la meut à cela, comme il a été dit de l'estimative ».

La différence que saint Thomas vient de nous rappeler entre le concupiscible et l'irascible, était encore précisée par lui, dans son commentaire sur Aristote, *Éthique*, liv. VII, leç. 6, où nous retrouvons, admirablement expliqué, le mot de syllogisme que nous avions ici dans l'article 4 de la *Somme théologique*. « L'homme en colère, disait saint Thomas, fait une sorte de syllogisme, concluant à l'attaque de celui qui a causé l'injure et se met aussitôt en colère avant que la raison ait déterminé la mesure à garder dans la vengeance. La concupiscence, au contraire, dès que la raison ou le sens ont montré un objet délectable, s'y porte pour en jouir sans aucun syllogisme de la raison. Et la raison de cette différence est que ce qui est délectable a raison de fin désirable de soi, laquelle fin est comme un principe qui ne se tire pas par voie de syllogisme », mais est antérieur au syllogisme. « Le mal, au contraire, à causer à autrui, n'est pas chose désirable de soi et qui ait raison de principe, à titre de fin ; mais il se présente comme chose utile à la fin, ce qui a raison de conclusion dans l'ordre de l'action. Et de là vient que la concupiscence ne meut pas en impliquant un syllogisme, tandis que la colère meut ainsi. De là vient encore que la colère suit d'une certaine manière la raison », au sens que nous avons expliqué ; « mais non la concupiscence, qui suit seulement l'impulsion » naturelle « du sujet ».

Nous avons dit la nature de la colère, le sujet où elle se trouve, ses rapports avec la raison. — Nous devons maintenant étudier ses propriétés ou ses caractères. Là-dessus, saint Thomas se demande : si la colère est chose plus naturelle que la concupiscence ; et si elle est chose plus mauvaise que la haine ? — D'abord, le premier point. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article V.

Si la colère est plus naturelle que la concupiscence?

Trois objections veulent prouver que « la colère est plus naturelle que la concupiscence ». — Il s'agit manifestement, ici, de la colère dans l'homme. Aussi bien, la première objection arguë directement de la nature de l'homme. « Le propre de l'homme », parmi tous les animaux, « est d'être, par nature, porté à la mansuétude. Or, *la mansuétude s'oppose à la colère*, ainsi que le dit Aristote, au second livre de *la Rhétorique* (ch. III, n. 1). Donc, la colère n'est pas plus naturelle que la concupiscence; mais, au contraire, elle semble être tout à fait contre la nature de l'homme ». — La seconde objection observe que « la raison se divise contre la nature; et, en effet, les êtres qui agissent selon la raison, ne sont pas dits agir selon la nature. Or, *la colère est avec la raison, tandis que la concupiscence ne suppose pas la raison*, ainsi qu'il est dit au septième livre de *l'Éthique* (ch. VI, n. 1; de S. Th., leç. 6). Donc, la concupiscence est plus naturelle que la colère », ou davantage selon la nature. — La troisième objection rappelle que « la colère est l'appétit de la vengeance, tandis que la concupiscence est surtout l'appétit des choses qui plaisent au sens du toucher, savoir les choses de la table et le rapport des sexes. Or, ces dernières choses sont plus naturelles à l'homme que la vengeance. Donc, la concupiscence est plus naturelle que la colère ».

L'argument *sed contra* est le mot formel d' « Aristote », qui « dit, au septième livre de *l'Éthique* (endroit précité), que *la colère est plus naturelle que la concupiscence* ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par préciser le sens du mot *naturel*. « On appelle naturel, dit-il, ce qui est causé par la nature, comme on le voit au second livre des *Physiques* (ch. I, n. 4, 5; de S. Th., leç. 1). Par conséquent, pour déterminer si une passion est plus ou moins naturelle, il n'y a pas d'autre moyen que de considérer sa cause. D'autre part, la cause de la passion, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 36, art. 2),

peut se prendre d'une double manière : d'abord, du côté de l'objet ; ensuite, du côté du sujet. — Si donc l'on considère la cause de la colère et de la concupiscence du côté de l'objet, de ce chef, la concupiscence, surtout celle de la table et des sexes, est plus naturelle que la colère, en ce sens que ces choses sont plus naturelles que la vengeance » : la nature, en effet, a plus besoin de ces choses-là, si l'on peut ainsi dire, que de la vengeance.

« Que si, au contraire, on considère la cause de la colère du côté du sujet, à ce titre, la colère est, d'une certaine manière, plus naturelle, et, d'une autre manière, c'est la concupiscence. La nature de tel homme, en effet, peut se considérer, ou selon la nature du genre, ou selon la nature de l'espèce, ou selon le tempérament propre de l'individu. — A considérer la nature du genre, qui est, dans l'homme, la nature d'animal, la concupiscence est plus naturelle que la colère, parce que de par sa nature commune » à lui et aux autres animaux, « l'homme a une certaine inclination à rechercher les choses qui conservent sa vie soit au point de vue de l'espèce, soit au point de vue individuel. — Que si l'on considère la nature de l'homme du côté de l'espèce, qui est d'être raisonnable, à ce titre la colère est plus naturelle à l'homme que la concupiscence, en ce sens que la colère suppose la raison plus que ne le fait la concupiscence », ainsi que nous l'avons établi à l'occasion de l'article précédent. « Aussi bien, Aristote dit, au quatrième livre de *l'Éthique* (ch. v, n. 12 ; de S. Th., leç. 13), qu'*il est plus humain de punir*, ce qui est le propre de la colère, *que d'être doux*, ce qui appartient à la concupiscence » : chose qui doit s'entendre, comme saint Thomas l'explique à l'endroit précité de son commentaire sur Aristote, de la punition « après l'injure reçue, car si l'homme n'a pas essuyé d'injure, il est naturellement porté à la douceur ». Or, que l'homme, en tant qu'être raisonnable, soit ainsi plus naturellement porté à la colère qu'à la mansuétude, quand il a été lésé, « c'est que tout être s'élève naturellement contre ce qui lui est contraire et nuisible ». Il est vrai que dans l'ordre surnaturel, la mansuétude est recommandée à l'homme, même en pareil cas. Mais c'est en vue d'une fin plus haute que la fin na-

turelle, où, par suite, les actions de l'homme sont régies par des lois qui dépassent les lois ordinaires de la raison naturelle. — « Nous avons dit qu'on pouvait considérer aussi la nature de tel individu en raison de sa complexion ou de son tempérament propre. A ce titre, la colère est plus naturelle que la concupiscence ; en ce sens que l'aptitude naturelle à se mettre en colère, qui est un effet de la complexion ou du tempérament, entraîne plus facilement ce mouvement de colère, que l'aptitude analogue au mouvement de la concupiscence ou de toute autre passion n'entraîne ces mouvements respectifs. L'homme, en effet, est apte à se mettre en colère, selon qu'il est d'une complexion ou d'un tempérament bilieux ; or, la bile est de toutes les humeurs, celle qui s'émeut le plus vite, car on l'assimile au feu. Et de là vient que c'est une suite plus immédiate que celui qui est d'un tempérament à se mettre en colère s'y mette en effet, qu'il ne l'est que celui qui est disposé au mouvement de la concupiscence ait, en effet, ce mouvement. C'est pour cela qu'Aristote dit, au septième livre de *l'Éthique* (ch. VI, n. 2 ; de S. Th., leç. 6), que la colère se transmet des parents aux enfants, plus que ne le fait la concupiscence ».

L'*ad primum* va expliquer une affirmation formulée par l'objection et qui semble contraire à ce que nous venons d'établir dans le corps de l'article. Pour cela, saint Thomas nous avertit que « dans l'homme, on peut considérer soit la complexion naturelle du côté du corps, qui est une complexion tempérée ; soit aussi la raison. — Du côté de la complexion corporelle, l'homme est d'une nature telle, selon son espèce, qu'il n'a en lui aucune disposition marquée qui le porte davantage soit à la colère soit à toute autre passion ; et cela, en raison de sa complexion ou de son tempérament qui est tempéré » et éloigné des extrêmes. « Les autres animaux, au contraire, selon qu'ils s'écartent de cette harmonie de complexion tempérée et qu'ils inclinent dans le sens de tel ou tel extrême, se trouvent, du même coup, disposés naturellement à telle ou telle passion, comme le lion à l'audace, le chien à la colère, le lièvre à la crainte, et ainsi des autres ». Il est vrai que parmi les hommes, on trouve aussi ces sortes de prédispositions ; mais ce n'est pas en vertu de leur

complexion spécifique; c'est seulement en vertu de la complexion individuelle. Et voilà pourquoi ces prédispositions se trouvent en des hommes divers, et non telle ou telle en tous les hommes, comme il arrive pour les autres espèces d'animaux. — « Du côté de la raison, il est naturel à l'homme d'être accessible à la colère et de garder la mansuétude, pour autant que la raison, d'une certaine manière, cause la colère, montrant l'injure qui la cause, et, d'une autre manière, apaise la colère, *n'étant pas totalement suivie ou écoutée par le sujet qui est en colère*, ainsi qu'il a été dit plus haut » (art. préc., *ad 3um*). Cette dernière parole peut s'entendre en un double sens : que l'homme en colère ne pousse pas sa colère jusqu'au degré de l'injure montrée par la raison; ou que la raison, non plus en tant qu'elle montre l'injure (par où elle cause la colère), mais en tant qu'elle fixe le mode ou la mesure de cette colère, arrête et endigue ses excès; ce qu'elle fait, non plus selon qu'elle montre l'injure, mais selon qu'elle commande à l'appétit sensible, exerçant sur lui un certain empire politique, bien que non despotique, comme en témoigne le fait que l'appétit sensible, notamment l'irascible, dans le mouvement de la colère, ne lui obéit pas totalement. Le premier sens paraîtrait plus obvie; le second s'harmonise mieux avec la pensée générale de saint Thomas.

L'*ad secundum* fait observer que « la raison elle-même appartient à la nature de l'homme. Et donc, par cela même que la colère suppose la raison, il s'ensuit que d'une certaine manière elle est naturelle à l'homme ».

L'*ad tertium* remarque que « l'objection porte sur la colère et la concupiscence, du côté de l'objet » : à ce titre, en effet, la colère est moins naturelle que la concupiscence, ainsi qu'il a été dit.

La colère est plus naturelle à l'homme que ne l'est la concupiscence, à considérer l'homme sous sa raison propre d'être raisonnable, et du point de vue spécifique; en ce sens, il est plus humain et plus noble d'être en colère que de pâtir un mouvement de convoitise; car ce dernier mouvement convient plutôt à l'homme en tant qu'il est animal. — Mais à comparer la colère

avec la haine, quelle est de ces deux passions celle dont le caractère est le plus mauvais? Saint Thomas va répondre à cette question dans l'article qui suit.

Article VI.

Si la colère est plus mauvaise que la haine ?

Trois objections veulent prouver que « la colère est plus mauvaise que la haine ». — La première arguë de ce qu' « il est dit dans le livre des *Proverbes*, ch. XXVII (v. 4), que *la colère est sans miséricorde, et aussi la fureur impétueuse*. Or, la haine connaît parfois la miséricorde. Donc, la colère est plus mauvaise que la haine ». — La seconde objection remarque qu' « il est pire de subir le mal et d'en souffrir que de le subir seulement. Or, celui qui a quelqu'un en haine se contente que ce quelqu'un subisse le mal; celui, au contraire, que la colère tient veut de plus que son ennemi qui subit le mal le connaisse et en souffre, ainsi que le dit Aristote au second livre de *la Rhétorique* (ch. IV, n. 31). Donc, la colère est plus mauvaise que la haine ». — La troisième objection dit que « lorsque plusieurs causes concourent à la constitution d'une chose, cette chose paraît plus stable » et plus dure à vaincre; « c'est ainsi qu'un habitus causé par plusieurs actes est plus fixe et plus immuable. Or, la colère est causée par le concours de plusieurs passions, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. I); ce qui n'est pas vrai de la haine. Donc, la colère est plus durable et plus mauvaise que la haine ». — On voit, par ces objections, que si nous parlons du caractère mauvais de la colère et de la haine, ce n'est pas seulement, ni même directement, du mal moral qu'il s'agit ici; mais du mal, au sens général de ce mot, et pour autant qu'il se distingue du bien, objet spécifique des diverses passions en tant que telles. Toutefois, le mal moral se trouve aussi compris, par voie de conséquence.

Et l'argument *sed contra*, en effet, se place au point de vue du mal moral. Il en appelle à l'autorité de « saint Augustin »,

qui, « dans sa *Règle*, compare la haine à *une poutre*, et la colère à *une paille* », empruntant deux mots qui se trouvent dans l'Évangile (s. Matthieu, ch. VII, v. 3).

Au corps de l'article, saint Thomas part de ce principe, que « l'espèce d'une passion et sa nature se tire de son objet. Or, l'objet de la colère et l'objet de la haine est le même matériellement; car celui qui est en colère veut du mal à celui contre qui il est en colère, comme celui qui hait veut du mal à celui qu'il hait. Toutefois, ce même objet n'est pas atteint sous la même raison. Celui qui hait, en effet, veut le mal de son ennemi, sous sa raison de mal », purement et simplement. « Celui qui est en colère, au contraire, veut le mal de celui contre qui il est en colère, non pas sous sa raison de mal » purement et simplement, « mais selon qu'il a une certaine raison de bien, et parce qu'il le tient pour une chose juste, en raison de l'offense qu'il venge. Aussi bien avons-nous dit plus haut (art. 2), que la haine consiste dans l'application du mal au mal, tandis que la colère consiste dans l'application du bien au mal. D'autre part, il est manifeste que vouloir le mal sous la raison de chose juste a moins la raison de mal que vouloir purement et simplement le mal de quelqu'un. Et, en effet, vouloir le mal de quelqu'un sous la raison de chose juste peut relever de la vertu de justice, si cette volonté est conforme aux prescriptions de la raison »; en telle sorte que ce sera un bien moral de vouloir un tel mal. Jamais, au contraire, ce ne pourra être un bien moral de vouloir purement et simplement le mal de quelqu'un, par motif de haine. Que « si parfois la colère aussi est un mal moral, c'est uniquement parce qu'elle excède et n'obéit pas aux prescriptions de la raison dans le mode de tirer vengeance ». La haine, quand il s'agit non pas de la haine du mal, mais de la haine de quelqu'un à qui l'on veut du mal, uniquement par motif de haine, est incomparablement chose plus mauvaise que la colère, qui consiste à vouloir du mal à quelqu'un, non point parce qu'on le hait et qu'on veut son mal, mais parce qu'il l'a mérité et que ce mal est chose juste.

L'*ad primum* précise en quel sens la colère et la haine admettent ou n'admettent pas la mitigation ou la miséricorde. —

« Dans la colère et dans la haine, dit saint Thomas, deux choses peuvent être considérées; savoir : ce que l'on désire; et l'intensité avec laquelle on le désire. — S'il s'agit de ce que l'on désire, la colère est plus accessible à la miséricorde que ne l'est la haine. C'est qu'en effet, parce que la haine veut le mal d'un autre purement et simplement », à parler non pas de telle haine particulière et pour un motif spécial, mais de la haine de la personne en tant que telle, « elle n'est assouvie par aucune mesure de mal ; les choses, en effet, qu'on veut pour elles-mêmes sont voulues sans mesure, selon que le dit Aristote, au premier livre des *Politiques* (ch. III, n. 17; de S. Th., leç. 8); et c'est ainsi que l'avare veut les richesses. Aussi bien est-il dit, au livre de l'*Ecclésiastique*, ch. XII (v. 16) : *L'ennemi, s'il trouve l'occasion, sera insatiable de sang*. La colère, au contraire, ne veut le mal que sous la raison de peine juste vengeant l'offense. Il s'ensuit que si le mal infligé passe la mesure de ce qui est juste, selon l'appréciation de celui-là même qui est en colère, alors la colère tombe. C'est pour cela qu'Aristote dit, au second livre de la *Rhétorique* (ch. IV, n. 31), que *l'homme en colère*, si les maux deviennent trop grands, s'apaise; tandis que celui qui hait ne s'apaise jamais ». On remarquera avec soin ces observations si justes d'Aristote et de saint Thomas. Il n'est pas de moyen plus sûr pour discerner le sentiment de la haine de celui de la colère, que de voir si la mesure du mal subi par celui qui en est l'objet calme ce sentiment ou au contraire le nourrit et l'excite, quelle que cette mesure puisse être : dans un cas, ce n'est que la colère; dans l'autre, c'est indubitablement la haine. — « Que s'il s'agit de l'intensité du désir, la colère exclut la miséricorde plus que ne le fait la haine; et cela, parce que le mouvement de la haine est plus impétueux, en raison de l'inflammation de la bile. Aussi bien est-il ajouté tout de suite », dans le texte des *Proverbes* que citait l'objection : « *Qui pourra soutenir l'attaque d'un esprit excité?* » Dans la mesure où elle le tient pour une chose juste, la colère a plus soif du mal que la haine n'en peut avoir soif; mais, ainsi qu'il a été dit, cette soif peut s'apaiser, tandis que celle de la haine ne s'apaise jamais.

L'*ad secundum* explique pourquoi la colère veut que celui qui

subit le mal connaisse la raison de ce mal et en souffre; ce dont la haine ne semble pas se préoccuper. C'est que, « ainsi qu'il a été dit (au corps de l'article), l'homme en colère veut le mal de quelqu'un, pour autant que ce mal a la raison de chose juste, vengeant une offense. Or, la vengeance consiste dans l'infliction d'une peine. D'autre part, il est de l'essence de la peine qu'elle soit contraire à la volonté, et qu'elle soit afflictive, et qu'on l'inflige en raison d'une faute. Il suit de là que l'homme en colère désire que celui à qui est inféré le dommage perçoive ce dommage, et qu'il en souffre, et qu'il sache qu'il le subit en raison de l'injure causée par lui. L'homme de haine, au contraire, ne se préoccupe en rien de tout cela »; il lui suffit que celui qu'il hait subisse le mal, en quelque manière qu'il le subisse; « précisément parce qu'il désire le mal d'autrui sous sa raison de mal et en tant que tel ». — Après avoir expliqué la différence de la colère et de la haine en ce qui est du point que citait l'objection, saint Thomas poursuit qu' « il n'est pas vrai que ce dont on s'attriste soit un mal pire; *l'injustice*, en effet, *et la sottise, qui sont pourtant de très grands maux*, parce qu'ils sont volontaires, *n'attristent pas ceux en qui ils se trouvent*, selon que le dit Aristote au second livre de *la Rhétorique* » (ch. IV, n. 31). Si le principe invoqué par l'objection était juste, il s'ensuivrait, en effet, que le mal de peine serait un mal plus grand que le mal de coulpe; ce qui est manifestement faux.

L'*ad tertium* fait observer que « ce qui est le produit de plusieurs causes est plus stable » que ce qui est le produit d'une seule, « quand les causes sont égales; mais », si les causes sont diverses, « une seule cause peut l'emporter sur plusieurs autres. Or, la haine provient d'une cause plus tenace que celle de la colère. La colère, en effet, provient d'une certaine commotion de l'âme, en raison d'un outrage reçu; la haine, au contraire, provient d'une certaine disposition de l'homme, qui lui fait tenir pour contraire et pour nuisible ce qu'il hait. Il s'ensuit que si la passion passe plus vite que la disposition ou l'habitude, pareillement la colère passe plus vite que la haine; bien que la haine aussi soit une passion, mais qui provient de cette disposition habituelle. Et c'est pour cela qu'Aristote dit, au second livre de

la Rhétorique (endroit précité), que *la haine est plus inguérissable que la colère* ».

La haine est très certainement chose plus mauvaise que la colère. Tout est mauvais en elle, s'il s'agit de la haine (la seule dont nous parlions ici), qui porte sur les personnes et qui veut leur mal pour la seule raison que c'est leur mal. Il est très vrai que même alors celui qui hait, ou qui veut ce mal, trouve, pour lui, dans ce mal, une certaine raison de bien; mais cette raison de bien consiste uniquement en ce que le mal de celui qu'il hait est tenu par lui pour son propre bien, nullement parce qu'il le tient pour un bien en soi ou pour une chose juste même au regard de celui qui le subit. Et c'est là précisément ce qui fait le caractère essentiellement mauvais du sentiment de la haine, à la différence du sentiment de la colère qui ne se porte jamais sur le mal que parce qu'il l'estime un bien, en soi, ou une chose juste. — Un dernier point nous reste à examiner, au sujet de la colère en elle-même; et c'est de savoir quels peuvent être ceux qui en sont le terme ou l'objet. Quels sont ceux contre qui peut s'élever le mouvement de la colère : sont-ce seulement ceux qui peuvent être avec nous dans des rapports de justice ou d'injustice?

Nous allons étudier ce point de doctrine à l'article qui suit.

Article VII.

Si la colère regarde seulement ceux qui ont avec nous des rapports de justice?

Le sens précis de ce titre nous apparaîtra mieux à la lecture même du texte de l'article. — Trois objections veulent prouver que « la colère ne regarde pas seulement ceux qui ont avec nous des rapports de justice ». — La première est qu' « il n'y a pas à parler de rapports de justice entre l'homme et les êtres sans raison. Or, l'homme s'irrite parfois contre les êtres sans raison; tel le scribe, qui, de colère, jette sa plume; ou le cavalier qui frappe son cheval. Donc, la colère n'est pas seulement à l'égard

de ceux qui ont avec nous des rapports de justice ». Cette objection, très intéressante, nous vaudra une réponse importante pour bien préciser de quelle colère surtout il est question ici et dans les articles qui ont précédé. — La seconde objection remarque semblablement, qu' « *il n'y a pas de justice d'un homme par rapport à lui-même et à ce qui lui appartient,* ainsi qu'il est dit au cinquième livre de *l'Éthique* (ch. VI, n. 8, 9; de S. Th., leç. 11). Or, parfois, l'homme s'arme de colère contre lui-même; tel le pénitent en raison de son péché; et c'est pourquoi il est dit au psaume IV (v. 5) : *Soyez en colère et ne péchez pas.* Donc, la colère n'est pas seulement contre ceux qui ont avec nous des rapports de justice ». — La troisième objection fait observer que « la justice et l'injustice peuvent se trouver entre un particulier et toute une catégorie ou toute une communauté; comme si, par exemple, un citoyen est lésé par une cité. D'autre part, la colère n'est jamais contre une catégorie de gens; mais seulement contre les particuliers, déterminément, ainsi que le dit Aristote, au second livre de *la Rhétorique* (ch. IV, n. 31). Donc, la colère n'est pas proprement contre ceux qui ont avec nous des rapports de justice ou d'injustice ».

L'argument *sed contra* en appelle à Aristote au second livre de sa *Rhétorique* (ch. II, n. 3).

Au corps de l'article, saint Thomas tire immédiatement la conclusion du présent article de la doctrine de l'article précédent. « Il a été dit », en effet, « que la colère veut le mal en tant qu'il a la raison de chose juste vengeant une offense. Il s'ensuit que la colère se réfère à ceux-là mêmes qui ont avec nous des rapports de justice et d'injustice. Et, en effet, infliger une peine par mode de vengeance » réparant une injure, « est un acte de justice; et, au contraire, léser quelqu'un est un acte d'injustice. Par conséquent, soit en raison de la cause, qui est l'injure faite par un autre, soit en raison de la vengeance que recherche celui qui est en colère, il est manifeste que la colère regarde ceux-là mêmes qui ont avec nous des rapports de justice et d'injustice ».

L'*ad primum,* dont nous avons déjà dit l'importance, nous fait observer que « si la colère, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 4, *ad 2um*), est avec la raison » et la présuppose, même au

sens formel, selon que la raison existe dans le même sujet en qui se trouve la colère, « cependant, elle peut être aussi dans les bêtes, qui n'ont pas la raison ; en ce sens que l'instinct naturel les fait se mouvoir, sur la représentation imaginative, à des choses qui sont semblables à ce que fait la raison » proprement dite, dans l'homme. « Puis donc que dans l'homme se trouvent et la raison et l'imagination, c'est d'une double manière que le mouvement de la colère pourra se produire chez lui. D'abord, sur la simple intervention de l'imagination qui montre un dommage ; et c'est ainsi que s'élève, dans l'homme, parfois, un mouvement de colère contre les choses inanimées ou qui n'ont pas la raison, à la similitude du mouvement qui s'élève dans l'animal contre tout ce qui est pour lui nuisible. D'une autre manière, le mouvement de la colère s'élève dans l'homme, sur l'intervention de la raison qui signale un dommage. Et, de cette manière, ainsi que le dit Aristote au second livre de *la Rhétorique* (ch. III, n. 16), *la colère ne peut, en aucune manière, se produire contre les choses insensibles, ni non plus contre les morts :* soit parce que ces êtres sont incapables de douleur » ; les animaux eux-mêmes en sont incapables, au sens proprement humain du mot douleur, et selon qu'il implique, dans l'appétit, un mouvement de tristesse, causé par la perception intérieure d'un rapport existant entre le mal subi et la cause de ce mal, qui le rend un mal juste ; « soit aussi parce que la vengeance », qui est l'objet propre de la colère au sens dont nous parlons, « ne s'étend pas aux êtres inanimés ou qui n'ont pas la raison, ces êtres n'étant point capables d'acte juste ou injuste ». — Nous voyons, par cette réponse, que toutes les fois que l'homme se met en colère contre des êtres inanimés ou contre les animaux sans raison, sa colère n'est pas proprement quelque chose d'humain ; c'est un mouvement d'ordre tout à fait inférieur, un mouvement en quelque sorte brutal. On ne saurait donc trop se prémunir contre de tels mouvements, qui ne sont pas dignes de l'homme.

L'*ad secundum* en appelle à ce que « selon que le dit Aristote, au cinquième livre de *l'Éthique* (ch. XI, n. 9 ; de S. Th., leç. 17), *il est une certaine justice et une certaine injustice métaphorique de l'homme par rapport à lui-même*, pour autant que la raison

régit l'irascible et le concupiscible. Et, à ce titre, l'homme est dit aussi tirer vengeance de lui-même et s'armer de colère contre lui-même. Toutefois, à parler de colère proprement et en soi, il n'arrive pas que quelqu'un soit animé de colère contre lui-même ». — C'est donc dans un sens très large et par mode de métaphore, qu'on parle de la colère de l'homme contre lui-même.

L'*ad tertium* répond qu' « Aristote, au second livre de la *Rhétorique* (ch. II, n. 3), assigne cette différence entre la haine et la colère, que *la haine peut porter sur un certain genre* » ou une certaine catégorie « *d'êtres, comme si l'on a en haine tout le genre* » ou toute la catégorie « *des brigands ; la colère, au contraire, ne porte que sur le particulier, déterminément.* La raison en est que la haine a pour cause le fait que la qualité d'un être est perçue comme répugnant à notre disposition ; et ceci peut être qu'il s'agisse d'une chose sous sa raison universelle ou sous sa raison particulière. La colère, au contraire, est causée par le fait que quelqu'un nous a blessé par son acte. Or, l'acte porte toujours sur le particulier. Et voilà pourquoi la colère n'est jamais que contre le singulier et le particulier. — Quant à l'hypothèse », que faisait l'objection, « d'une cité entière lésant quelqu'un, dans ce cas, la cité tout entière est considérée comme ne formant qu'un individu moral »; et c'est à ce titre qu'elle peut être objet de colère.

La colère, telle surtout que nous la trouvons dans l'homme, est un mouvement complexe de l'appétit irascible, où se retrouvent, comme les causes dans leur effet, divers autres mouvements soit de l'appétit concupiscible, soit de l'appétit irascible. Il s'y trouve même, à titre de condition préalable, un acte de la raison montrant à l'appétit sensible le rapport qui existe entre le mal à infliger et l'injure, qui, motivant ce mal, le rend juste aux yeux de la colère. En telle sorte que son objet étant un mélange de bien et de mal, cependant ce qu'elle poursuit directement et d'abord, c'est le bien et non le mal, mais le bien constitué tel par le rapport de chose juste que la raison dénonce. D'où il suit que si elle recherche le bien, comme le désir ou la concupiscence, elle le recherche sous une raison plus spécifiquement humaine ;

et, au contraire, si elle implique un rapport d'hostilité contre quelqu'un, comme le fait aussi la haine, elle ne l'implique pas sous une raison de mal, mais plutôt sous une raison de bien et de justice. Par où l'on voit encore que la colère ne peut jamais viser, à vrai dire, que les êtres qui peuvent avoir avec nous des rapports stricts de justice ou d'injustice. — Saint Thomas, après avoir déterminé ce qui a trait à la colère en elle-même, dans sa nature, dans son sujet, dans ses caractères ou ses propriétés et dans son terme, examine, en finissant, la question de ses espèces.

C'est l'objet de l'article qui suit.

Article VIII.

Si les espèces de la colère sont assignées comme il faut?

L'assignation des espèces de la colère se trouve faite par « saint Jean Damascène », au livre second de *la Foi orthodoxe*, ch. XVI, où il « marque trois espèces de colère : *le fiel*, *la rancœur* et *la fureur* ». — Trois objections veulent prouver que « ces trois espèces de colère sont mal assignées ». — La première dit qu' « il n'est aucun genre dont les espèces soient diversifiées par quelque chose d'accidentel. Or, les trois différences dont il s'agit ne se distinguent que par des choses accidentelles ; c'est ainsi qu'*on appelle fiel, le commencement du mouvement de la colère ; si ce mouvement de colère persiste, on l'appelle rancœur ; et il prend le nom de fureur, pour autant qu'il cherche le moment de se venger*. Donc, ces trois choses-là ne sont pas trois espèces de colère ». — La seconde objection argue contre ce qui vient d'être dit de la fureur. Elle s'appuie sur un texte de « Cicéron », qui, « au quatrième livre des *Questions Tusculanes* (q. IX), dit que *l'emportement s'appelle, en grec, du nom de thymosis ; et c'est une colère qui tantôt paraît et tantôt disparaît*. D'autre part, la *thymosis*, d'après saint Jean Damascène, est la même chose que la fureur. Donc, la fureur ne cherche pas le moment de se venger, mais disparaît, au contraire, avec le temps ». — La troisième objection introduit une

autre division de la colère, qui n'est pas celle dont il s'agit. « Saint Grégoire », en effet, « au livre XXI de ses *Morales* (ch. v ou iv), marque trois degrés de la colère, savoir : *la colère sans voix ; la colère avec voix ; et la colère qui profère des paroles formelles ;* conformément aux trois choses dont parle Notre-Seigneur en saint Matthieu, ch. v (v. 22) : *Celui qui se met en colère contre son frère* (où nous voyons *la colère sans voix*); *celui qui dit à son frère : Raca* (où nous trouvons *la colère avec voix, mais sans parole expressément formulée*); et ensuite Il ajoute : *Celui qui dira à son frère : fou* (où *la voix se trouve articulée en parole expresse*). Donc, saint Jean Damascène n'a pas donné une division suffisante de la colère, ne disant rien de la voix ».

L'argument *sed contra* se contente d'en appeler à cette « autorité de saint Jean Damascène et de saint Grégoire de Nysse » (Némésius, *De la Nature de l'homme*, ch. xxi ou liv. IV, ch. xiv ou ch. xiii).

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « les trois espèces de la colère que posent saint Jean Damascène et saint Grégoire de Nysse se prennent en raison de ce qui cause quelque augmentation dans la colère. Cette augmentation, en effet, se produit d'une triple manière. D'abord, en raison de la facilité du mouvement même de la colère; cette colère est appelée *fiel*, pour autant qu'elle s'allume vite. Secondement, du côté de la tristesse qui cause la colère et qui demeure longtemps dans la mémoire; ceci se réfère à la *manie* » ou rancœur, « qui se dit du mot *manere, demeurer*. Troisièmement, en raison de ce que l'homme en colère poursuit, savoir : la vengeance; et, de ce chef, on a la *fureur*, qui n'a pas de repos qu'elle n'ait infligé la peine. Aussi bien, Aristote, au livre IV de *l'Éthique* (ch. v, n. 8; de S. Th., leç. 13), parlant de ceux qui sont accessibles à la colère, distingue les *vifs*, qui tout de suite se mettent en colère; les *amers*, qui gardent leur colère longtemps; et les *difficiles*, qui ne s'apaisent jamais, sans qu'ils aient puni ». — On remarquera avec quel art saint Thomas a su montrer l'accord d'Aristote et de saint Jean Damascène sur cette question, assez subtile, des espèces de la colère.

L'*ad primum* dit que « toutes ces choses par lesquelles la colère reçoit comme une perfection » et une augmentation, « ne sont pas totalement chose accidentelle par rapport à elle ; et, par suite, rien n'empêche qu'on n'assigne, en raison de ces choses, des espèces de la colère ». — Il se pourrait, d'ailleurs, et saint Thomas semble le donner à entendre dans cette réponse, que le mot *espèces* se prenne ici dans un sens plutôt large.

L'*ad secundum* remarque que « l'emportement, dont parle Cicéron, semble plutôt se référer à la première espèce de la colère, qui consiste dans la rapidité du mouvement, qu'à la fureur. Toutefois, rien n'empêche que le mot grec *thymosis*, qu'on traduit par le mot latin *furor*, désigne les deux choses, savoir : la promptitude à se mettre en colère ; et la volonté arrêtée de punir ».

L'*ad tertium* dit que « les trois degrés marqués par saint Grégoire se distinguent en raison de l'effet de la colère, et non pas en raison du plus ou moins de perfection dans le mouvement même de la colère ». Il n'y a donc pas à les opposer aux trois espèces dont nous avons parlé.

Après avoir déterminé ce qui avait trait à la colère en elle-même, « nous devons maintenant nous enquérir de sa cause active et de ses remèdes ».

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XLVII.

DE LA CAUSE ACTIVE DE LA COLÈRE, ET DE SES REMÈDES.

Cette question comprend quatre articles :

1° Si toujours le motif de la colère est quelque fait contre celui en qui la colère se trouve ?
2° Si la seule mésestime ou le mépris est le motif de la colère ?
3° De la cause de la colère du côté de celui qui se met en colère.
4° De la cause de la colère du côté de celui contre qui l'on se met en colère.

Ces quatre articles, on le voit, sont tous consacrés à l'étude de la *cause* de la colère : soit du côté de l'objet ou de la raison qui la motive (art. 1, 2) ; soit du côté du sujet où elle se trouve (art. 3) ; soit du côté de la personne ou du sujet qui en est le terme (art. 4). Il n'en est aucun qui ait trait à la question des *remèdes* de la colère, annoncée expressément ici par saint Thomas, comme elle l'était aussi au début de la question 46. N'y aurait-il pas lieu de se demander si nous ne sommes pas, ici, en présence d'une disparition de quelques articles de la *Somme théologique*. Il ne serait pas impossible qu'une feuille du premier manuscrit ait été perdue ; comme nous avons vu plus haut (q. 24 et 25), que selon toute probabilité, une feuille avait été déplacée. S'il en était ainsi, on ne saurait trop regretter une pareille disparition. — La cause de la colère, du côté de l'objet qui la motive, peut se considérer d'une double manière : en général ; et en particulier. — D'abord, en général.

C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si toujours le motif de la colère est quelque fait contre celui en qui la colère se trouve ?

Nous avons ici quatre objections. Elles veulent prouver que « ce n'est pas toujours pour quelque chose fait contre lui que quelqu'un se met en colère ». — La première est que « l'homme, en péchant, ne peut rien faire contre Dieu. Il est dit, en effet, au livre de Job, ch. XXXV (v. 6) : Si tes iniquités se multiplient, que fais-tu à Dieu ? Et cependant Dieu est dit s'irriter contre l'homme à cause de ses péchés, selon cette parole du psaume CV (v. 40) : *La colère du Seigneur s'alluma contre son peuple.* Donc, ce n'est pas toujours pour quelque chose fait contre lui que quelqu'un se met en colère ». — La seconde objection observe « que la colère est l'appétit de la vengeance. Or, quelqu'un peut désirer tirer vengeance même de ce qui est fait contre les autres. Donc, le motif de la colère n'est pas toujours quelque chose qui soit fait contre nous ». — La troisième objection s'appuie sur une remarque très intéressante d' « Aristote », d'après lequel, selon qu'il le « dit, au second livre de *la Rhétorique* (ch. II, n. 13), les hommes se mettent surtout en colère contre *ceux qui méprisent ce qu'ils aiment le plus eux-mêmes et dont ils s'occupent avec le plus de zèle ; c'est ainsi que ceux qui vivent dans l'étude de la philosophie, s'irritent contre ceux qui méprisent cette étude ;* et il en est de même pour toutes les autres choses. D'autre part, mépriser la philosophie n'est pas nuire à celui qui s'en occupe. Donc, nous ne nous mettons pas toujours en colère pour quelque chose qui se fait contre nous ». — La quatrième objection remarque que « celui qui se tait devant l'homme qui l'injurie provoque davantage ce dernier à la colère, ainsi que le dit saint Jean Chrysostome (homélie XXII sur l'Épître *aux Romains*). Or, par cela qu'il se tait, il ne fait rien contre lui. Donc, la colère n'a pas toujours pour cause quelque chose qui soit fait contre celui en qui la colère se trouve ».

L'argument *sed contra* est un texte très expressif d' « Aris-

tote », qui « dit, au second livre de *la Rhétorique* (ch. IV, n. 31), que *la colère a toujours pour cause ce qui nous regarde. L'inimitié, au contraire, peut porter même sur ce qui ne nous vise pas; car, il suffit qu'un être soit tel, pour que nous le détestions* ».

Au corps de l'article, saint Thomas va appuyer toute son argumentation sur la nature de la colère exposée au cours de la question précédente. « Ainsi qu'il a été dit, la colère est l'appétit de nuire à un autre, sous la raison de juste vengeance. Or, la vengeance ne trouve place que si l'injure a précédé. Et ce n'est pas toute injure qui provoque à la vengeance; mais seulement celle qui vise celui-là même qui cherche à se venger. C'est qu'en effet, de même que tout être recherche naturellement son propre bien, tout être repousse aussi naturellement son propre mal. D'autre part, l'injure faite par qnelqu'un ne vise un sujet donné, que s'il a été fait quelque chose qui soit contre lui, en quelque manière », ou qu'il estime tel. « Il s'ensuit que le motif de la colère de quelqu'un est toujours quelque chose qui aura été fait contre lui ».

L'*ad primum* explique en quel sens la colère est attribuée à Dieu, et comment cette colère est motivée par les actes du pécheur. « La colère n'est pas en Dieu, comme passion de l'âme, mais selon le jugement de la justice et pour autant que Dieu veut tirer vengeance du péché. C'est qu'en effet, bien que le pécheur, quand il pèche, ne puisse en rien nuire à Dieu d'une manière effective, cependant, autant qu'il est en lui, il agit d'une double manière contre Dieu : premièrement, en tant qu'il méprise Dieu dans ses commandements; secondement, en tant qu'il cause du dommage à quelqu'un, soit à un autre, soit à soi-même; ce qui rejaillit sur Dieu, pour autant que celui à qui est causé ce dommage se trouve contenu sous la providence et la protection de Dieu » : il n'est rien ni personne qui n'appartienne à Dieu et qui ne rentre sous son gouvernement; par conséquent, nuire à quelqu'un ou à quelque chose, contre la volonté ou l'ordre de Dieu, est porter atteinte, d'une certaine manière, à Dieu Lui-même.

L'*ad secundum* dit que « si nous nous mettons en colère con-

tre ceux qui nuisent aux autres, et si nous cherchons à les punir, c'est pour autant que ceux qu'ils ont lésés nous touchent d'une certaine manière, soit en raison de quelque parenté, soit en raison de l'amitié, soit, du moins, en raison d'une commune nature ».

L'*ad tertium* répond dans le même sens. « Nous considérons comme notre bien ce qui est l'objet préféré de notre étude. Et voilà pourquoi, si quelqu'un le méprise, il nous semble que c'est nous que l'on méprise et que l'on blesse ».

L'*ad quartum* précise « le caractère du silence qui provoque un surcroît de colère de la part de celui qui déjà irrité se fâche et injurie ; c'est quand il semble que celui qui se tait et ne répond pas, le fait par mépris, comme tenant peu de compte de la colère de celui qui se fâche. Or, le mépris est lui-même un certain acte ».

Après avoir déterminé, d'une façon générale, que la cause de la colère est toujours quelque chose qui aura été fait contre celui en qui la colère se trouve, nous devons nous demander à quoi se ramène, dans la réalité, ce quelque chose dont nous venons de parler. Peut-on dire que cela se ramène à une question de mésestime ou de mépris?

C'est l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si la seule mésestime ou le mépris est le motif de la colère?

Trois objections veulent prouver que « ce n'est pas le seul peu de cas ou le seul mépris qu'on fait de quelqu'un, qui est le motif de la colère ». — La première cite un mot de « saint Jean Damascène », qui « dit (au livre second de *la Foi orthodoxe*, ch. XVI), que *si nous avons subi une injure, ou si nous croyons l'avoir subie, nous nous livrons à la colère*. Or, l'homme peut subir une injure sans qu'on le méprise ou qu'on fasse peu de cas de lui. Donc, ce n'est pas le seul peu de cas que l'on fait de nous, qui est cause de la colère ». — La seconde objection remarque qu' « il

appartient au même de rechercher l'honneur et de s'attrister du peu de cas que l'on fait de lui. Or, les animaux sans raison ne recherchent pas l'honneur. Donc, ils ne s'attristent pas du peu de cas que l'on ferait d'eux. Et cependant, *en eux s'allume la colère lorsqu'on les blesse*, ainsi que le dit Aristote, au troisième livre de *l'Éthique* (ch. VIII, n. 10; de S. Th., leç. 17). Donc, ce n'est pas le seul peu de cas que l'on fait de quelqu'un qui paraisse être le motif de la colère ». — La troisième objection en appelle à « Aristote », qui, « au second livre de *la Rhétorique* (ch. II, n. 9 et suiv.), pose plusieurs autres causes de la colère, telles que *l'oubli*, *la joie dans les événements tristes*, *l'annonce des choses pénibles*, *l'empêchement de suivre sa volonté propre*. Ce n'est donc point le seul peu de cas que l'on fait de nous qui excite la colère ».

L'argument *sed contra* est un autre texte d' « Aristote », qui « dit, au second livre de *la Rhétorique* (ch. II, n. 1), que la colère est *le désir qu'on a, tout triste, de punir en raison du peu de cas que l'on constate être fait de soi injustement* ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « toutes les causes de la colère se ramènent au peu de cas que l'on fait de quelqu'un. Il y a, en effet, trois espèces de ce peu de cas que l'on fait de quelqu'un, ainsi qu'il est dit au second livre de *la Rhétorique* (ch. II, n. 3); savoir : *le mépris*, *l'épéréasme* ou l'empêchement de suivre sa volonté; et *l'outrage*. Or, tous les motifs de la colère se ramènent à ces trois choses. La raison qu'on en peut donner est double. — La première est que la colère se porte au dommage d'autrui, pour autant que ce dommage a la raison de juste vengeance; et, par suite, celui qui est sous le coup de la colère cherche la vengeance pour autant qu'elle lui paraît juste. D'autre part, la vengeance n'est juste que si elle répond à une injustice commise. Par où l'on voit que ce qui provoque la colère est toujours quelque chose sous la raison de chose injuste. C'est pour cela qu'Aristote dit, au second livre de *la Rhétorique* (ch. III, n. 15), que *si les hommes estiment que ceux qui ont été lésés l'ont été justement, ils n'éprouvent pas le sentiment de la colère; parce qu'il n'y a pas de colère contre ce qui est juste*. Or, c'est d'une triple manière qu'il arrive qu'un

dommage est causé à quelqu'un : par ignorance ; par passion ; ou par méchanceté et par choix. De ces trois manières, celle qui entraîne le plus la raison d'injuste, c'est quand on agit par choix, ou le voulant bien, et par méchanceté, ainsi qu'il est dit au cinquième livre de *l'Éthique* (ch. VIII, v. 9 ; de S. Th., leç. 13). Il s'ensuit que ceux contre lesquels nous éprouvons le plus le sentiment de la colère sont ceux que nous pensons nous avoir nui méchamment. Si, en effet, nous supposons que celui qui nous a nui l'a fait par ignorance ou par passion », c'est-à-dire par entraînement ou par peur, « ou nous n'éprouvons aucune colère, ou notre colère est bien moindre. C'est que faire une chose par ignorance ou par passion, diminue la raison d'injure et provoque plutôt à la miséricorde et au pardon. D'autre part, ceux qui causent du dommage à froid et par choix semblent le faire par mépris. Et c'est pour cela que nous nous irritons le plus contre eux. C'est ce qui fait dire à Aristote, au second livre de *la Rhétorique* (ch. III, n. 11), que *contre ceux qui ont agi par colère, ou nous n'éprouvons pas de colère ou notre colère est moindre : car ils ne semblent pas avoir agi pour un motif de mépris.* — La seconde raison est que le peu de cas que l'on fait de quelqu'un va directement contre l'excellence de l'homme : *les hommes font peu de cas*, en effet, *de ce qui n'a pour eux aucune valeur*, ainsi qu'il est dit au second livre de *la Rhétorique* (ch. II, n. 3). Or, ce que nous recherchons par tous nos biens, c'est une certaine excellence. Il s'ensuit que tout dommage que l'on nous cause, pour autant qu'il porte atteinte à notre excellence, se rattache au mépris et au peu de cas que l'on fait de nous ».

L'*ad primum* répond que « toute autre cause pour laquelle une injure a été faite à quelqu'un, et qui n'est pas le mépris, diminue la raison d'injure. Seul, le mépris ou le peu de cas que l'on fait de quelqu'un augmente la raison de colère. D'où il suit qu'il en est de soi et directement la cause ».

L'*ad secundum* fait observer que « si l'animal sans raison ne cherche pas l'honneur sous sa raison d'honneur, il recherche cependant naturellement une certaine excellence ; et s'il entre en colère, c'est contre ceux qui s'attaquent à cette excellence ». —

Ce mouvement de l'animal est un effet de son instinct naturel, qui n'est pas autre chose qu'une certaine participation en lui de l'ordre établi par la raison divine.

L'*ad tertium* dit que « toutes ces diverses causes » dont parle l'objection « se ramènent au peu de cas que l'on fait de quelqu'un. — L'oubli, en effet, est un signe évident de ce peu d'estime ; car les choses qui ont à nos yeux une grande importance demeurent fixées dans notre mémoire. — De même, c'est en raison du peu de cas que l'on fait de quelqu'un, qu'on ne craint pas de l'attrister en lui annonçant des choses pénibles. — Celui-là aussi qui, dans l'infortune de quelqu'un, montre un visage riant, semble peu se préoccuper du bien ou du mal de ce quelqu'un. — Et enfin, celui qui en empêche un autre de réaliser ce qu'il veut, quand cela ne tourne pas à l'utilité de cet autre, ne paraît guère se soucier de son amitié. — Et voilà pourquoi toutes ces choses, pour autant qu'elles sont un signe de mépris, sont de nature à provoquer la colère ».

Du côté de l'objet qui peut motiver la colère, toutes les raisons de cause se ramènent à une seule : le mépris ou le peu d'estime que l'on fait de quelqu'un. C'est, en effet, cette raison-là qui porte en elle-même et par excellence le caractère d'injure ou d'injustice qui est essentiel à l'acte d'où peut naître, de la part de celui qui en est l'objet, le mouvement de la colère. — Mais cette cause n'agit pas toute seule; ou, du moins, quand elle agit, son action peut être bien différente suivant la condition de celui qui agit et la condition de celui contre qui il agit. — De là, pour nous, deux nouveaux points de doctrine qui se présentent au sujet de la cause de la colère : l'excellence de celui qu'on irrite se trouve-t-elle y avoir quelque part? quelle part y aura la bassesse de celui qui irrite? — D'abord, le premier point. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si l'excellence de celui qui s'irrite est une cause de la colère?

Trois objections veulent prouver que « l'excellence de celui qui s'irrite n'est pas cause qu'il s'irrite plus facilement ». — La première est un texte d' « Aristote », qui « dit, au second livre de *la Rhétorique* (ch. II, n, 9, 10), qu'*il en est qui s'irritent surtout quand ils sont tristes ou infirmes et dans le besoin, et qu'ils n'ont pas ce qu'ils désirent*. Or, toutes ces choses paraissent se rattacher à un certain manque » plutôt qu'à l'excellence de celui qui s'irrite. « Donc, c'est plutôt le manque et non pas l'excellence qui rend prompt à la colère ». — La seconde objection est un autre texte d' « Aristote », qui « dit (au même endroit) que *d'aucuns se mettent surtout en colère quand on méprise en eux ce dont on peut penser qu'ils ne l'ont pas ou qu'ils ne l'ont que faiblement; mais s'ils s'estiment exceller sans comparaison en ce que l'on méprise, ils n'y prêtent aucune attention*. Or, la première cause se rattache au manque et au défaut. Donc, c'est le défaut plutôt que l'excellence qui est la cause que quelqu'un se met en colère ». — La troisième objection remarque que « ce qui touche à l'excellence contribue le plus à rendre les hommes joyeux et pleins d'espoir. Or, Aristote dit, au second livre de *la Rhétorique* (ch. III, n. 12), que *dans le jeu, dans le rire, dans les fêtes, dans la prospérité, dans l'achèvement de leurs œuvres, dans le plaisir honnête, dans l'espoir fondé, les hommes ne connaissent pas la colère*. Donc, l'excellence n'est pas cause de la colère ».

L'argument *sed contra* en appelle à « Aristote », qui, « dans le même livre (ch. IX, n. 1, 12, 13), dit que les hommes, en raison de leur excellence, s'indignent ». — On aura remarqué la place qu'occupe, dans les objections de cet article, et aussi dans les articles précédents, et dans tout ce traité des Passions, le livre de *la Rhétorique*, tant de fois cité par saint Thomas. C'est, en effet, de tous les livres d'Aristote, celui où les divers caractères des passions, notamment de la colère, se trouvent

marqués de la façon la plus précise et la plus complète. Il le fallait, pour la formation de l'orateur, qui, d'après Aristote, s'il ne doit pas se proposer comme but d'agir sur l'esprit des juges qui l'écoutent, en utilisant pour cela le concours des passions, doit cependant, pour la bonne défense de ses clients, connaître à fond le jeu des passions qui ont pu intervenir dans leurs actes; et peut aussi utiliser ces mêmes passions quand il s'adresse à la foule.

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « la cause de la colère, en celui qui se met en colère, peut se considérer d'une double manière. — D'abord, par rapport au motif de cette colère. Et, de ce chef, l'excellence du sujet est cause que quelqu'un se met facilement en colère. Nous avons dit, en effet, que le motif de la colère était le peu de cas que l'on fait de quelqu'un injustement. Or, il est certain que plus un sujet est excellent, plus le peu de cas que l'on fait de lui en ce où il excelle devient injuste. Et de là vient que ceux qui excellent en quelque chose, s'irritent le plus, si on en fait peu de cas ; tel, par exemple, le riche, quand on fait peu de cas de ses richesses; l'orateur, quand on fait peu de cas de son éloquence; et ainsi du reste. — D'une autre manière, on peut considérer la cause de la colère en celui qui se met en colère, du côté de la disposition que laisse en lui un tel motif », savoir le procédé injuste qu'on a à son endroit. « Or, il est manifeste que rien ne meut à la colère, sinon un procédé blessant qui attriste »; si, en effet, le procédé blessant n'attristait pas, on ne s'en irriterait pas. « D'autre part, rien n'est davantage cause de tristesse que ce qui touche au manque et au défaut; car les hommes qui sont dans cet état d'infériorité sont plus facilement soumis aux procédés blessants. Et c'est là la cause qui fait que les hommes qui sont infirmes et qui sont en tout autre état d'infériorité, s'irritent plus facilement, parce qu'ils sont plus facilement sous le coup de la tristesse ». — Le motif de la colère est un procédé blessant injuste et qui attriste. Du côté par où il est injuste, il se trouve plus facilement quand il s'adresse à quelqu'un qui excelle ; mais, considéré en tant qu'il attriste, il agit plus facilement sur celui qui est dans une condition ou un état d'infériorité.

Et ce second aspect de la solution donnée par saint Thomas, résoud, comme le saint Docteur le remarque lui-même, *la première objection.*

L'*ad secundum* fait observer que « celui qui est méprisé dans les choses où il excelle d'une manière notoire et très marquée, n'estime pas souffrir d'un tel mépris ; d'où il suit qu'il ne s'en attriste pas, et, pour autant, de ce chef, il est moins porté à s'irriter. Mais, sous l'autre rapport, et parce que le mépris qu'on fait de lui est plus indigne, il a une plus grande raison de se mettre en colère. A moins qu'il n'estime que l'envie ou la raillerie provient non pas du mépris, mais de l'ignorance ou de quelque autre cause semblable » ; auquel cas, il pourra n'en pas tenir compte.

L'*ad tertium* répond dans le même sens et par la même distinction. « Toutes ces choses » dont l'objection parlait, « empêchent la colère en tant qu'elles empêchent la tristesse. Mais, sous l'autre aspect, elles sont de nature à provoquer la colère, parce qu'elles rendent plus injuste le mépris que l'on fait de quelqu'un ».

A considérer le motif de la colère dans ses rapports avec celui-là même en qui la colère peut se trouver, il faut dire que, de soi, l'excellence de celui que l'on blesse, est de nature à irriter. — Faut-il dire, en sens inverse, que la petitesse de celui qui cause l'injure est aussi de nature à provoquer la colère? C'est ce que nous allons examiner à l'article suivant.

Article IV.

Si le rien de quelqu'un peut être cause que l'on s'irrite facilement contre lui?

Trois objections veulent prouver que « le rien de quelqu'un n'est pas cause que l'on s'irrite plus facilement contre lui ». — La première est une belle remarque d' « Aristote », qui « dit, au second livre de *la Rhétorique* (ch. III, n. 5, 6), que *s'il en est qui*

avouent, et qui se repentent, et qui s'humilient, nous ne nous irritons plus contre eux, mais plutôt nous nous sentons portés à la douceur. Aussi bien, même les chiens ne mordent pas ceux qui vont à eux en les apaisant. Or, tout cela se réfère à l'abaissement et à la diminution. Donc, la petitesse de quelqu'un est cause qu'on s'irrite moins contre lui ». — La seconde objection observe qu' « il n'est pas de plus grand abaissement que celui de la mort. Or, devant la mort, la colère tombe. Donc, le défaut de quelqu'un n'est pas une cause qui provoque la colère contre lui ». — La troisième objection dit que « nul n'estime quelqu'un petit. du fait qu'il est son ami. Or, nous nous sentons plus offensés quand ce sont des amis qui nous blessent ou qui ne nous aident pas ; et c'est pourquoi il est dit au psaume LIV (v. 13) : *Si c'eût été un ennemi qui m'eût outragé, je l'eusse supporté.* Donc, le manque où se trouve quelqu'un n'est pas cause que l'on s'irrite plus facilement contre lui ».

L'argument *sed contra* est un texte d' « Aristote », qui « dit, au second livre de *la Rhétorique* (ch. II, n. 7), que *le riche s'irrite contre le pauvre, s'il en est méprisé; et le prince, contre son sujet* ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « le mépris injuste, selon qu'il a été dit (art. 2 et 3), est surtout ce qui provoque la colère. Il s'ensuit que le rien ou la petitesse de celui contre qui on s'irrite augmente la colère pour autant qu'il augmente l'injustice du mépris. De même, en effet, que plus un homme est grand, plus il y a d'injustice à le mépriser ; de même plus quelqu'un est petit, plus son mépris est injuste. Et de là vient que les nobles s'irritent quand ce sont des paysans qui les méprisent, ou les sages, si ce sont des ignorants, ou les maîtres, si ce sont leurs serviteurs. — Que si, au contraire, la petitesse ou le rien diminuent l'injustice du mépris, dans ce cas, au lieu d'en être accrue, la colère s'en trouve diminuée. Et c'est ainsi que ceux qui se repentent de l'injure commise, et qui confessent avoir mal agi, et s'humilient et demandent pardon, adoucissent la colère, selon ce mot des *Proverbes*, chapitre XV (v. 1) : *Une réponse douce calme la fureur* ; c'est qu'en effet ceux-là n'apparaissent déjà plus comme des hommes qui méprisent, mais au

contraire comme des hommes qui font grand cas de ceux devant lesquels ils s'humilient ».

« Et par là, dit saint Thomas, se trouve résolue la *première objection* ».

L'*ad secundum* explique qu'« il y a une double cause qui fait que la colère cesse devant la mort. C'est, d'abord, que les morts ne peuvent plus souffrir et sentir; ce que demandent surtout les gens irrités, du côté de ceux qui ont motivé leur colère. Il y a aussi que les morts semblent déjà être parvenus au dernier de tous les maux. Aussi bien voyons-nous que toujours la colère cesse, quand les coups qu'elle porte ou qu'elle désire atteignent une certaine mesure, pour autant que le mal subi dépasse la mesure exigée par la juste vengeance ».

L'*ad tertium* fait remarquer que « le mépris qui vient des amis semble, lui aussi, particulièrement indigne. Et, pour autant, en raison d'une similitude dans la cause, nous nous indignons davantage contre eux, s'ils nous méprisent, nous nuisant ou ne nous aidant pas; comme nous le faisons contre ceux qui sont au-dessous de nous ».

La colère a donc pour cause, en soi, tout procédé blessant injuste et qui attriste. Ce procédé sera d'autant plus injuste, et, par suite, de nature à irriter, que celui qui en est l'objet l'emporte davantage sur celui qui en est l'auteur. — Ici viendrait, semble-t-il, la question ou la suite des articles portant sur les remèdes de la colère, annoncés plus haut par saint Thomas. Nous avons déjà fait observer qu'il ne serait pas impossible que nous soyons en présence d'une disparition de quelques articles de la *Somme*. Toujours est-il que nous ne trouvons pas ici l'étude des remèdes que saint Thomas semblait nous annoncer comme étude distincte; et il est difficile de supposer que le saint Docteur ait omis de traiter une partie qu'il aurait eu ainsi expressément en vue. A moins de vouloir que la question des remèdes ait été simultanément traitée avec celle des causes, dans les quelques réflexions qui portaient, d'ici de là, comme nous l'avons vu, sur ce qui pouvait mitiger la colère au lieu de l'exciter. Dans les autres œuvres du saint Docteur, nous ne retrouvons nulle part

ce qui nous permettrait de combler le vide que nous signalons. Ce n'est que dans l'explication du psaume XXXVI et dans le commentaire de l'épître de saint Paul à Tite, chapitre III, leçon I, que nous avons, en passant, l'indication d'un double remède contre la colère. Le premier consiste à « faire le sourd et à ne pas répondre » ; le second, à « reconnaître sa propre fragilité ». Et l'on pourrait bien, en effet, ramener à ces deux indications tous les remèdes contre la colère. Le remède contre la colère qui est en un autre est de ne rien faire qui soit de nature à l'irriter davantage. Or, rien n'est plus de nature à l'irriter que de lui résister; si, au contraire, on se tait, pourvu que le silence n'implique pas une attitude de mépris, la colère tombera d'elle-même et par son propre excès. L'autre remède, qui est pour prévenir la colère en celui qui croirait avoir motif de s'y livrer, consiste précisément à supprimer ce motif ou à diminuer son action, en ne se blessant point facilement même de procédés qui seraient en soi blessants et injustes. Et, à ce titre, la pensée de « sa propre fragilité » rendra indulgent à l'endroit des autres.

Après avoir traité de la colère en elle-même et de ses causes, il ne nous reste plus qu'à traiter de ses effets.

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XLVIII.

DES EFFETS DE LA COLÈRE.

Cette question comprend quatre articles :

1° Si la colère cause la délectation ?
2° Si elle cause surtout la chaleur dans le cœur ?
3° Si elle empêche le plus l'usage de la raison ?
4° Si elle cause la taciturnité ?

Le premier de ces articles étudie l'effet de la colère par rapport aux autres passions; le second, par rapport à l'organe essentiel des passions; le troisième, par rapport à la raison; le quatrième, par rapport aux membres extérieurs.

D'abord, l'article premier.

Article Premier.

Si la colère cause la délectation ?

Trois objections veulent prouver que « la colère ne cause pas la délectation ». — La première est que « la tristesse exclut la délectation. Or, la colère est toujours avec la tristesse; car, ainsi qu'il est dit au septième livre de *l'Éthique* (ch. VI, n. 4; de S. Th., leç. 6), *quiconque fait une chose avec colère le fait sous le coup de la tristesse*. Donc, la colère ne cause pas la délectation ». — La seconde objection cite un texte d'« Aristote », qui « dit, au quatrième livre de *l'Éthique* (ch. V, n. 10; de S. Th., leç. 13), que *la punition calme l'ardeur de la colère, faisant succéder la délectation à la tristesse* ; d'où l'on peut tirer que la délectation,

pour l'homme en colère, vient de la punition; d'autre part, la punition exclut la colère; donc, quand la délectation se produit, la colère n'est plus. Et par suite, la délectation n'est pas un effet qui accompagne la colère ». — La troisième objection présente cette intéressante remarque qu' « il n'est aucun effet qui empêche sa cause, lui étant conforme. Or, les délectations empêchent la colère, ainsi qu'il est dit au second livre de *la Rhétorique* (ch. III, n. 12). Donc, la délectation n'est pas un effet de la colère ».

L'argument *sed contra* cite encore « Aristote », qui, « au même livre (ch. II, n. 2), apporte ce proverbe », emprunté à Homère (*Iliade,* liv. XVIII, v. 109, 110), que *la colère, plus douce que le miel liquide, se gonfle dans la poitrine des hommes* ».

Au corps de l'article, saint Thomas, se référant toujours à Aristote qui a parlé si admirablement de tout ce qui touche aux passions, nous rappelle que « selon qu'il est dit au quatrième livre de *l'Éthique* (ch. XIV, n. 4; de S. Th., leç. 14), les délectations, surtout les délectations sensibles et corporelles, sont des remèdes contre la tristesse; d'où il suit que lorsqu'une délectation remédie à une tristesse ou à une anxiété plus grande, cette délectation est plus sentie, comme l'on voit que plus quelqu'un a soif, plus il prend plaisir à boire. Or, il est manifeste, d'après ce qui a été dit (q. 47, art. 1, 3), que le mouvement de la colère a pour cause une certaine injure qui attriste. Et précisément, cette tristesse a pour remède la vengeance. Il s'ensuit qu'à la réalisation de la vengeance, on goûte la délectation; et cela, d'autant plus que la tristesse était plus grande. Si donc la vengeance est, en effet, obtenue, la délectation est parfaite et exclut totalement la tristesse; d'où il suit que la colère tombe. Mais, avant que la vengeance soit en effet réalisée, elle est encore présente d'une double manière. D'abord, en espoir; car nul ne se livre à la colère, s'il n'a l'espoir de se venger, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 46, art. 1). D'une autre manière, par la pensée continuelle qu'on en nourrit dans son esprit. Car il arrive que quiconque aime et désire une chose se complaît dans la pensée prolongée de cette chose; et de là vient que même les imaginations des songes causent du plaisir. Aussi bien, quand l'homme qui est en colère se repaît continuellement dans son esprit de la

pensée de la vengeance, il en éprouve du plaisir. Toutefois, cette délectation n'est pas complète, au point d'enlever toute tristesse; et, par suite, elle ne fait pas disparaître la colère ».

L'*ad primum* fait observer que « celui qui est en colère ne s'attriste pas et ne se réjouit pas du même objet : il s'attriste de l'injure qui lui a été faite; et il se réjouit de la vengeance qu'il considère et qu'il espère. Par où l'on voit que la tristesse a raison de principe par rapport à la colère, tandis que la délectation a raison d'effet ou de terme ».

L'*ad secundum* dit que « cette objection porte sur la délectation causée par la vengeance réalisée en fait, laquelle enlève totalement la colère ».

L'*ad tertium* accorde que « les délectations qui précèdent empêchent que la tristesse suive; et, par conséquent, empêchent aussi la colère; mais la délectation qui a pour objet la vengeance, suit la colère », et ne la précède pas.

La colère, étant une passion de l'irascible, ne saurait être, par elle-même, le terme du mouvement de l'appétit : elle a pour fin de servir, elle aussi, les intérêts du concupiscible; et, en réalité, c'est pour la délectation qu'elle travaille. Lors donc que la délectation est obtenue pleinement, la colère cesse; mais alors même qu'elle travaille, la délectation l'accompagne, et, par la présence désirée de la vengeance qu'elle poursuit, l'excite à mieux réaliser cette vengeance. — Du côté du cœur, quels seront les effets de la colère : faut-il lui attribuer, d'une manière plus spéciale, le bouillonnement même matériel de l'organe des passions? C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article II.

Si la colère excite le plus la ferveur dans le cœur?

Trois objections veulent prouver que « la ferveur (au sens de bouillonnement) n'est pas plus spécialement l'effet de la colère ». — La première arguë de ce qu' « il a été dit plus haut (q. 28, art. 5; q. 37, art. 2), que la ferveur appartient à l'amour. Or,

l'amour, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 27, art. 4), est le principe et la cause de toutes les passions. Puis donc que la cause l'emporte sur l'effet, il semble bien qu'il n'appartient pas plus spécialement à la colère de produire la ferveur ». — La seconde objection observe que « les choses qui par elles-mêmes excitent la ferveur, grandissent à mesure qu'elles durent davantage; et c'est ainsi que l'amour, par sa durée, grandit. Or, la colère s'affaiblit par la durée du temps; Aristote dit, en effet, au second livre de *la Rhétorique* (ch. III, n. 12), que *le temps apaise la colère*. Donc, la colère n'a pas, pour effet propre, de causer la ferveur ». — La troisième objection dit que « la ferveur ajoutée à la ferveur cause une ferveur plus grande. Or, une plus grande colère qui survient adoucit la colère précédente, ainsi que le remarque Aristote, au second livre de *la Rhétorique* (endroit précité, n. 13). Donc, la colère ne cause pas la ferveur ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Jean Damascène », qui « dit (de *la Foi orthodoxe*, liv. II, ch. XVI) que *la colère est une chaleur du sang qui est autour du cœur, provenant de l'évaporation du fiel* ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par rappeler qu'« il a été dit plus haut (q. 44, art. 1), que la transmutation corporelle existant dans les passions de l'âme est proportionnée au mouvement de l'appétit. Or, il est manifeste », poursuit le saint Docteur, « que tout appétit, même naturel, tend avec plus de force à repousser ce qui lui est contraire, quand cela se trouve présent; aussi bien, nous voyons que l'eau chauffée se congèle plus fortement, comme si le froid s'attaquait avec plus de véhémence à la chaleur présente qui lui est contraire. Puis donc que le mouvement de l'appétit, dans la colère, a pour cause une injure reçue, qui est là par mode de contraire aiguillonnant, il s'ensuit que l'appétit tend le plus fortement à repousser l'injure en désirant la vengeance; d'où provient, dans le mouvement de la colère, une grande véhémence et une grande impétuosité. Et parce que le mouvement de la colère n'est point par mode de retrait, qui correspond au froid, mais plutôt par mode d'attaque, qui implique la chaleur, de là vient que le mouvement de la colère cause une certaine chaleur du sang et des esprits [cf. ce que nous avons dit

plus haut, là-dessus, q. 44] autour du cœur qui est l'instrument ou l'organe des passions de l'âme. C'est aussi pour cela, qu'en raison du grand trouble du cœur qui existe dans la colère, apparaissent le plus, en ceux qui sont sous le coup de cette passion, des signes extérieurs jusque dans les membres du corps. Comme, en effet, le dit saint Grégoire, au cinquième livre des *Morales* (ch. XLV, ou XXX, ou XXXI), *sous l'aiguillon de la colère, le cœur enflammé palpite, le corps tremble, la langue s'embarrasse, le visage est en feu, les yeux sortent de leur orbite, et l'on ne reconnaît même plus ses proches : la bouche profère des clameurs, mais l'on ne sait plus ce que l'on dit* ». [On remarquera ce tableau saisissant, tracé par saint Grégoire, des effets extérieurs de la colère].

L'*ad primum* nous marque d'une manière exquise la différence des effets de la colère et de l'amour, au point de vue de la chaleur que ces diverses passions causent dans le cœur. « *L'amour lui-même*, observe saint Thomas, *ne se sent pleinement que lorsque le besoin le manifeste*, ainsi que le dit saint Augustin, au dixième livre de *la Trinité* (ch. XII). Et voilà pourquoi, lorsque l'homme souffre dommage, au point de vue de l'excellence qu'il aime, en raison d'une injure reçue, il sent davantage son amour; d'où il suit que le cœur s'émeut avec plus de chaleur pour repousser l'obstacle qui s'oppose à la chose aimée, en telle sorte que la ferveur même de l'amour s'accroît dans la colère et en devient plus sentie. — Toutefois, remarque saint Thomas, la ferveur qui suit la chaleur, ne se réfère pas à l'amour et à la colère sous la même raison. La ferveur de l'amour, en effet, implique une certaine douceur et suavité; car elle a pour objet le bien qu'on aime. Aussi bien elle est assimilée à la chaleur de l'air et du sang; ce qui fait que les tempéraments sanguins sont plus portés à l'amour, et l'on dit que *le foie force à aimer*, en raison du sang qui s'y forme. Au contraire, la ferveur de la colère implique une certaine amertume; et elle consume; parce qu'elle tend à se venger de ce qui est contraire. Aussi bien, on l'assimile à la chaleur du feu et de la bile; ce qui fait dire à saint Jean Damascène (endroit précité) qu'*elle est causée par l'évaporation du fiel et qu'elle en garde le nom* ».

L'*ad secundum* explique pourquoi la colère diminue avec le temps. On peut en donner cette première raison que « tout ce dont la cause diminue avec le temps, doit s'affaiblir lui-même à mesure que le temps s'écoule. Or, il est manifeste qu'avec le temps la mémoire diminue; car ce qui est ancien s'efface facilement de la mémoire. Et, d'autre part, la colère a pour cause le souvenir d'une injure reçue. Il s'ensuit que la cause de la colère diminue peu à peu avec le temps, jusqu'à ce qu'enfin elle disparaisse totalement. — Il y a aussi que l'injure paraît plus grande au premier moment où elle est ressentie ; mais ensuite, peu à peu, elle paraît moins grande, à mesure qu'on s'éloigne davantage de la première impression. — D'ailleurs », poursuit saint Thomas, en réponse à ce que l'objection disait de l'amour, « même l'amour s'affaiblit avec le temps, si la cause de l'amour demeure seulement dans la mémoire; et voilà pourquoi Aristote dit, au huitième livre de *l'Éthique* (ch. v, n. 1 ; de S. Th., leç. 5), que *si l'absence de l'ami se prolonge, elle semble entraîner avec elle l'oubli de l'amitié.* Au contraire, en la présence de l'ami, la cause de l'amitié grandit toujours avec le temps », quand l'amitié repose sur des qualités que le temps rehausse au lieu de les affaiblir ; « et voilà pourquoi l'amitié elle aussi augmente. Et il en serait de même de la colère, si sa cause augmentait toujours. Au surplus, cela même que la colère se consume plus rapidement prouve que son feu est plus intense. De même, en effet, qu'un feu violent cesse vite, sa matière étant vite consumée, de même aussi la colère, en raison de sa véhémence, tombe rapidement ».

L'*ad tertium* fait remarquer que « toute vertu qui se divise en plusieurs parties, diminue. Et voilà pourquoi, si un homme, déjà en colère contre quelqu'un, s'irrite ensuite contre un autre, cette nouvelle colère fait que la première diminue. Surtout, si la colère contre le second est plus grande que la colère contre le premier; car, alors, l'injure qui causait la première colère, comparée à la nouvelle injure estimée plus grande, semblera petite ou même nulle ».

Le feu de la colère l'emporte, de soi, en véhémence, sur tout autre feu causé par les passions. Et, sans doute, l'amour aussi

embrase le cœur; mais ce n'est point une même sorte d'embrasement : il est moins violent, moins impétueux, n'a point d'amertume, et s'il consume, lui aussi, et dévore la substance du sujet où il se trouve, c'est plutôt d'une façon lente, petit à petit, à la longue, tandis que le feu de la colère, en raison même de sa violence, dure peu et doit, quand il est, tout emporter, ou cesser vite. — Nous devons maintenant examiner les effets de la colère par rapport à la raison. C'est l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si la colère surtout empêche l'usage de la raison?

Trois objections veulent prouver que « la colère n'empêche pas la raison ». — La première dit que « ce qui implique la raison ne semble pas être pour la raison un obstacle. Or, *la colère suppose la raison*, ainsi qu'il est marqué au septième livre de *l'Éthique* (ch. VI, n. 1; de S. Th., leç. 6). Donc, la colère n'empêche pas la raison ». — La seconde objection observe que « plus la raison est empêchée, moins on est dans la lumière. Or, Aristote dit, au septième livre de *l'Éthique* (ch. VI, n. 3; de S. Th., leç. 6), que *l'homme en colère ne se cache pas mais est à découvert*. Donc, la colère ne semble pas empêcher l'usage de la raison, comme la concupiscence, qui, elle, aime à se cacher, ainsi qu'il est dit au même endroit ». — La troisième objection remarque que « le jugement de la raison devient plus évident par l'apparition du contraire » : on voit mieux ce qui est bien, quand on voit, à côté, ce qui est mal; « et cela, parce que les contraires juxtaposés deviennent d'une plus grande clarté. Or, la même juxtaposition fait croître la colère. Aristote dit, en effet, au second livre de *la Rhétorique* (ch. II, n. 16), que *les hommes s'irritent davantage, quand les situations font contraste; par exemple, si les hommes de marque sont méprisés;* et ainsi des autres. Donc, cela même qui augmente la colère est un secours pour le jugement de la raison; et, par suite, la colère n'empêche pas la raison ».

L'argument *sed contra* est un mot formel de « saint Grégoire »,

qui « dit, au cinquième livre des *Morales* (ch. XLV, ou XXX, ou XXXI), que *la colère retire la lumière de l'intelligence, troublant l'esprit par sa commotion* ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « l'esprit ou la raison, bien qu'il n'use pas d'un organe corporel dans son acte propre, cependant, parce qu'il a besoin, pour son acte, de certaines facultés sensibles, dont les actes se trouvent empêchés par le trouble du corps, il est nécessaire que les perturbations corporelles empêchent aussi l'usage de la raison, comme on le voit dans l'ivresse ou le sommeil. Or, il a été dit (à l'article précédent) que la colère surtout cause la perturbation corporelle autour du cœur, au point qu'elle dérive jusqu'aux membres extérieurs. Il s'ensuit que la colère est, de toutes les passions, celle qui trouble le plus ostensiblement le jugement de la raison, selon cette parole du psaume XXX (v. 10) : *Mon œil a été troublé dans la colère* ».

L'*ad primum* accorde que « le commencement de la colère vient de la raison, quant au mouvement de l'appétit qui est ce qu'il y a de formel dans la colère » : si, en effet, la raison ne montrait l'injure, l'appétit ne se mouvrait pas pour chercher à en tirer vengeance, ainsi qu'il a été dit plus haut, q. 46, art. 4. « Mais le jugement parfait de la raison est prévenu par la passion de la colère, qui n'écoute pas parfaitement la raison, à cause de la commotion de la chaleur poussant à agir tout de suite, ce qui est le côté matériel dans la colère. Et c'est à ce titre que la colère empêche le jugement de la raison ». Dès que la raison a montré l'injure, l'appétit sensible s'émeut à l'effet de la venger et produit du même coup une telle ébullition du sang et des esprits que tout l'être est entraîné à agir, sans attendre que la raison détermine exactement, et selon que le veut la stricte justice, les conditions de la vengeance.

L'*ad secundum* répond que « si l'homme en colère est dit agir à la lumière, ce n'est pas qu'il voie lui-même ce qu'il doit faire, mais parce qu'il agit à découvert, ne cherchant pas à se cacher. Or, cela même qu'il ne cherche pas à se cacher, provient en partie de l'empêchement où se trouve sa raison, qui n'est pas à même de discerner ce qu'il faudrait cacher et ce qu'on peut

livrer ni non plus de chercher les moyens de cacher son action. Cela provient aussi, en partie, de la dilatation du cœur qui se rattache à la magnanimité, effet de la colère; ce qui fait dire à Aristote, du magnanime, dans le quatrième livre de *l'Éthique* (ch. III, n. 28; de S. Th., leç. 10), qu'*il hait et aime à découvert, parlant et agissant ouvertement.* — La concupiscence, au contraire, est dite se cacher et procéder de façon insidieuse, parce que le plus souvent, l'objet de la concupiscence a quelque chose de honteux et de mou, qu'il déplaît à l'homme de laisser voir. Dans les choses, au contraire, qui portent la marque de la virilité et de l'excellence » ou de la domination, « comme c'est le cas pour la vengeance, l'homme cherche à être vu ». — Nous n'avons pas besoin d'insister sur la justesse et la profondeur de ces remarques, d'une application si fréquente dans la vie morale des hommes.

L'*ad tertium* rappelle que « le mouvement de la colère, ainsi qu'il a été dit (ici même, à l'*ad primum*), a son commencement dans la raison; et de là vient, que l'opposition d'un contraire à l'autre contraire aide le jugement de la raison et augmente la colère, au même titre », en raison de l'injure qui éclate davantage et agit plus fortement. « Lorsqu'en effet quelqu'un qui est dans les honneurs ou qui possède de grandes richesses souffre quelque dommage à ce sujet, le dommage paraît plus grand, soit en raison du contraste, soit parce qu'il était moins prévu; et, par suite, il cause une plus grande tristesse; comme aussi, en sens contraire, les grands biens qui surviennent inopinément causent une plus grande joie. D'autre part, plus la tristesse qui la précède est grande, plus la colère se trouve accrue ».

De toutes les passions de l'âme, celle qui est le plus de nature à troubler la raison, c'est la colère. Elle peut même aller jusqu'à la faire perdre totalement; et si un tel excès est relativement rare, il n'est pas rare que sous le coup d'une violente colère, on soit, momentanément, comme si on n'avait plus sa raison. De là, ces expressions d'un usage courant, et qui ne sont que trop fondées : *Il est fou de colère; sa colère fait qu'il ne se possède plus; il déraisonne: il n'a plus sa raison.*

Saint Thomas, dans un dernier article, se demande si la colère cause enfin la taciturnité. C'est ce qu'il nous reste maintenant à examiner.

Article IV.

Si la colère surtout cause la taciturnité?

Trois objections veulent prouver que « la colère ne cause pas la taciturnité ». — La première est que « la taciturnité s'oppose à la parole. Or, à mesure que la colère croît, elle va jusqu'à la parole, comme on le voit par les degrés de la colère que Notre-Seigneur assigne en saint Mathieu, ch. v (v. 22), quand il distingue : *Celui qui se met en colère contre son frère; celui qui dit à son frère : raca: celui qui dit à son frère : fou.* Donc, la colère ne cause pas la taciturnité ». — La seconde objection, très intéressante, dit que « c'est parce que la garde de la raison est en défaut, qu'il arrive que l'homme s'échappe en paroles désordonnées; aussi bien, nous lisons dans le livre des *Proverbes*, ch. xxv (v. 28) : *Comme une ville ouverte et qui n'a plus l'enceinte de ses murs*; *ainsi l'homme qui ne peut pas retenir son esprit quand il parle.* Or, la colère empêche le plus le jugement de la raison, ainsi qu'il a été dit. Donc, elle fait qu'on s'échappe le plus en paroles désordonnées. Et, par suite, elle ne cause pas la taciturnité ». — La troisième objection rappelle qu' « il est dit en saint Matthieu, ch. xii (v. 34) : *C'est de l'abondance du cœur que la bouche parle.* Or, par la colère le cœur est le plus en état de trouble, ainsi qu'il a été dit (art. 2). Donc, la colère est ce qui excite le plus à parler. Donc, elle ne cause pas la taciturnité ».

L'argument *sed contra* est un beau texte de « saint Grégoire », qui « dit, au cinquième livre des *Morales* (ch. xlv, ou xxx, ou xxxi), que *la colère enfermée par le silence bouillonne avec plus de véhémence dans l'intérieur de l'esprit* ».

Au corps de l'article, saint Thomas part de ce double fait, que « la colère, ainsi qu'il a été dit (art. préc.; et q. 46, art. 4), implique la raison et aussi l'empêche. Or, soit à l'un soit à l'autre de ces deux titres, la colère peut causer la taciturnité. — En

tant qu'elle implique la raison, le jugement de la raison peut avoir assez de vertu, sinon pour exclure de l'appétit le désir désordonné de la vengeance, du moins pour empêcher la langue de proférer des paroles désordonnées; et c'est ainsi que saint Grégoire dit, au cinquième livre des *Morales* (endroit précité), que, *parfois la colère, se sert du trouble de l'esprit, comme intentionnellement, pour se tenir dans le silence.* — Du côté où elle empêche la raison, la colère peut causer la taciturnité, parce que, comme il a été dit (art. 1), le trouble de la colère s'étend jusqu'aux membres extérieurs; et plus spécialement aux membres ou aux organes qui reflètent davantage les impressions du cœur, comme les yeux, le visage, la langue; et c'est pour cela qu'il a été dit (art. 1) que *la langue s'embarrasse*, que *le visage est en feu*, et que *les yeux sortent de leur orbite*. Le trouble de la colère peut donc être tel qu'il empêche complètement l'usage de la langue. Et alors, c'est la taciturnité qui s'ensuit ».

L'*ad primum* répond que « l'accroissement de la colère va quelquefois jusqu'à empêcher la raison de retenir la langue », et, dans ce cas, elle ne cause pas la taciturnité, mais, au contraire, les paroles désordonnées dont il était question dans l'objection. « Mais quelquefois, cet accroissement va jusqu'à empêcher le mouvement de la langue et des autres membres extérieurs », et alors la colère cause la taciturnité, ainsi qu'il a été dit.

L'*ad secundum* observe simplement que « la seconde objection se trouve résolue par la même distinction ».

L'*ad tertium* dit que « le trouble du cœur peut excéder quelquefois, au point que ce trouble désordonné empêche le mouvement des membres extérieurs. Et, dans ce cas, c'est la taciturnité qui s'ensuit, et aussi l'immobilité des membres extérieurs, quelquefois même la mort. — Que si le trouble ne va pas jusque-là, l'excès qui pourtant se produit dans le cœur pourra avoir comme conséquence la parole extérieure », ainsi que le voulait l'objection. Il est d'ailleurs à remarquer que le mot de l'Évangile, sur lequel s'appuyait l'objection, a plutôt un sens moral qu'un sens physique : le cœur est pris dans ce texte plutôt pour la volonté et la raison, soit bonnes soit mauvaises, que pour l'organe matériel dont nous parlons ici.

Et ce dernier mot nous invite à retracer brièvement, sous forme de récapitulation rapide, mais aussi précise et lumineuse que le demande l'importance du sujet, tout ce qui a été dit jusqu'ici sur les divers mouvements intérieurs qui constituent ou peuvent constituer la vie morale de l'homme. Ces mouvements, pour chaque ordre ou chaque catégorie de biens et de maux (au sens physique), se ramènent à onze.

Tout mouvement affectif a pour objet le bien ou le mal, c'est-à-dire ce qui convient au sujet où se trouve la faculté affective ou qui ne lui convient pas. D'autre part, ce bien ou ce mal peuvent se présenter sous un double aspect : ou comme n'ayant, pour ainsi dire, à l'endroit de tel sujet, que la raison de bien ou la raison de mal; ou comme présentant tout ensemble et de façon assez marquée pour qu'en un sens elles paraissent presque se contrebalancer, la raison de bien et la raison de mal.

Dans le premier cas, le mouvement affectif à l'endroit du bien pourra fournir comme trois étapes. — La première, et la plus essentielle, qui, du reste, persévérera dans les étapes suivantes, consistera dans un mouvement d'assentiment ou de complaisance. C'est le mouvement ou l'acte d'amour. — La seconde consistera dans un mouvement de recherche. Elle suppose que le bien déjà aimé est encore absent; et sa raison d'être est de mouvoir le sujet à l'obtenir. C'est le mouvement ou l'acte de désir. — Enfin, la troisième consistera dans une sorte de repos conscient en la possession maintenant réalisée du bien toujours aimé et qu'auparavant l'on cherchait. On l'appelle la joie ou le plaisir.

A ces trois étapes du mouvement de la faculté affective à l'endroit du bien, correspondent, par mode de contraire, trois étapes en sens inverse à l'endroit du mal. — La première, qui porte le nom de haine et s'oppose à l'amour, consiste dans un mouvement de répudiation ou de désaveu. — La seconde est constituée par un mouvement de fuite, qui s'oppose à la recherche du désir. — La troisième est un mouvement ou plutôt une sorte d'état affectif qui s'appellera du nom général de souffrance et s'oppose directement au plaisir ou à la joie.

Ces six étapes du mouvement de la faculté affective seraient les seules que nous aurions à distinguer si la faculté affective

n'avait jamais pour objet que le bien à l'état pur ou le mal à l'état pur, si l'on peut ainsi dire. Mais, nous l'avons fait remarquer, le bien et le mal peuvent se présenter comme à l'état mixte, en telle sorte que leur influence sur l'appétit semble se contrebalancer. De ce fait, il pourra résulter ou que la faculté affective se détournera du bien qu'elle aime, à cause du mal qui s'y trouve joint; ou qu'elle se portera vers le mal qu'elle hait, en raison du bien qui l'accompagne. Or, que la faculté appétitive se porte vers le mal ou qu'elle s'éloigne du bien, c'est chose contre nature. Il s'ensuit qu'un tel mouvement ne peut s'expliquer que par l'influence parallèle et simultanée d'un bien qui attire et d'un mal qui repousse. De là le caractère mixte de ces mouvements de l'appétit qu'on appelle des noms d'audace et de désespoir, lesquels présupposent nécessairement les mouvements d'espoir et de crainte, dont le propre est de se porter vers le bien ou de fuir le mal. Il est vrai que même dans l'espoir et dans la crainte, l'appétit se porte vers le bien, malgré le mal qui s'y trouve joint, ou s'éloigne du mal, sans tenir compte du bien qu'il y aurait à en triompher; mais parce que l'objet direct de ces deux mouvements est en harmonie avec chacun d'eux, car le propre du bien est d'attirer et le propre du mal est de repousser, il n'y a pas à parler ici de mouvement mixte. Un dernier mouvement qui peut exister est celui de la révolte ou de la colère en présence d'un mal injuste que l'on subit et qu'il s'agit de faire disparaître en s'attaquant à celui qui a causé ce mal et qui doit en porter la peine, rétablissant ainsi, par la peine infligée, la justice qui avait été violée. Ce mouvement de la colère, qui se porte tout ensemble sur le mal pour le repousser et sur le bien pour le réaliser est, de tous les mouvements de l'appétit, celui qui est le plus complexe; car il ne peut exister qu'en supposant l'amour du bien et la haine du mal, la tristesse causée par le mal présent qu'il s'agit de faire disparaître, le désir du bien futur qu'est la vengeance, et l'espoir d'obtenir ce bien.

Ces onze mouvements de la faculté affective peuvent se produire, en tout ou en partie, par rapport à toute espèce de bien et toute espèce de mal. Et parce que le mouvement de l'appétit se spécifie lui-même selon la nature de l'objet sur lequel il porte,

il s'ensuit que, par rapport à chacun de ces onze mouvements, on pourra avoir autant d'espèces qu'il y aura d'espèces de biens ou de maux qui les causent. C'est ainsi qu'on aura l'amour du jeu, l'amour de la table, l'amour des plaisirs, l'amour de la gloire, l'amour des honneurs, l'amour de la science, l'amour de la vertu, l'amour de Dieu, et ainsi à l'infini; et chacun de ces amours aura ses désirs, ses joies, ses haines, ses dégoûts, ses tristesses, ses espoirs, ses craintes, ses audaces, ses désespoirs peut-être, ses colères, qui pourront lui correspondre, se graduant, en quelque sorte, sur lui, et variant, comme lui, quant à ses manifestations et à ses nuances, pour ainsi dire, à l'infini.

On voit par là quelle complexité et quelle multitude de sentiments peuvent constituer l'ensemble d'une vie affective. D'autant qu'il y a encore à distinguer ces divers sentiments selon qu'ils se trouvent dans la partie affective sensible ou dans la partie affective rationnelle. — Dans la partie affective sensible, ils revêtent, inséparablement, le caractère de passions, au sens propre; c'est-à-dire que s'ils demeurent formellement subjectés dans l'appétit sensible qui est une faculté de l'âme, comme cette faculté est elle-même l'acte ou la forme d'un organe corporel, ces sentiments affectent nécessairement l'organe de cette faculté; et, par cet organe, affectent aussi ou peuvent affecter tout le corps. Le langage universel et aussi le sentiment que ce langage traduit affirmait jusqu'ici que l'organe de ces mouvements affectifs d'ordre sensible n'était autre que le cœur. Le cœur était tenu pour le siège des affections sensibles. Et parce que tout notre langage humain, comme toutes nos pensées, se ressent de sa première origine sensible, de là vient que l'on désignait, par ce même mot, jusqu'au siège des affections d'ordre spirituel. Les affections de la volonté, ou plutôt la volonté elle-même, siège des affections d'ordre rationnel, était appelée du nom de cœur, à l'imitation et à la suite de l'appétit sensible désigné premièrement par ce mot.

Aujourd'hui, on le sait, il y aurait une tendance assez générale à déposséder le cœur de ce titre qu'on lui avait accordé jusqu'ici. Du moins, s'il s'agit du cœur pris dans son sens premier, et tout à fait propre, d'organe physique et corporel, il ne serait

plus, à vrai dire, le siège des affections sensibles; il ne serait que l'organe où se manifesteraient plus particulièrement ces sortes d'affections. Leur siège réel serait la tête ou le cerveau. Une des raisons que l'on donne, et, sans doute, la raison principale, est que ce n'est pas le cœur qui sent, mais le cerveau. Et parce que les affections sensibles consistent précisément dans le fait de sentir (ne dit-on pas couramment que l'on *sent* du plaisir, ou de la douleur, ou de la tristesse, et le reste), il s'ensuit que c'est le cerveau et non pas le cœur qui est le siège des affections sensibles. Seulement, parce que la répercussion de ces affections se porte d'abord au cœur comme au centre de la vie végétative, où cette répercussion a d'ailleurs les effets les plus véhéments et les plus considérables soit en bien soit en mal, de là l'usage qui s'est établi d'attribuer au cœur lui-même des affections qu'il ne fait que traduire et manifester.

Il n'est pas dans notre pensée d'entrer dans toutes les considérations auxquelles on pourrait se livrer sur un tel sujet. Nous nous contenterons de faire remarquer le point de doctrine que nous avons déjà souligné à propos de l'article 1er et de l'article 7 de la question 35. Saint Thomas nous a enseigné dans cette question que la douleur, parce qu'elle est quelque chose ayant trait au mal en tant que tel, relève formellement de l'appétit, non de la faculté de connaître. Il est vrai que l'appétit ne peut éprouver ou sentir la douleur, que si la faculté de connaître saisit l'objet qui cause cette douleur; mais la douleur elle-même n'est pas dans l'organe qui connaît; elle est dans la faculté qui a pour objet le bien et le mal en tant que tels. Lors donc qu'on parle de sentir la douleur, ou la joie, ou toute autre chose ayant trait aux mouvements affectifs, le mot *sentir* peut avoir une double signification. Il peut désigner la perception, par la faculté de connaître, de l'objet qui cause le mouvement affectif; ou ce mouvement affectif lui-même. Dans le premier cas, il aura pour organe et pour siège la faculté de connaître et son organe propre : tels, par exemple, les organes des sens extérieurs et les sens intérieurs avec leurs organes respectifs. Or, ces organes des sens aboutissent tous au cervau. Il sera donc vrai de dire que la sensation de la douleur et des autres passions se trouve, ainsi

comprise, soit dans les organes des sens extérieurs, plus spécialement dans l'organe du toucher, qui, d'ailleurs, se trouve répandu dans tout le corps, soit, plus excellemment encore, dans les organes des sens intérieurs existant dans le cerveau. Mais le mot *sentir* peut désigner aussi le fait même d'éprouver, dans la faculté affective, tel ou tel état affectif; et, de ce chef, nous parlons de passion, au sens formel, ou de *sentiment*. A parler ainsi du fait de *sentir* ou du *sentiment*, peut-on dire vraiment que la faculté où il se trouve et son organe respectif appartiennent au cervau? Est-on fondé à rejeter le témoignage universel et désintéressé du langage même, qui, de tout temps, et partout, a désigné le cœur comme le siège et le foyer des sentiments? Nous ne le pensons pas. La faculté affective n'est pas dans le cerveau; elle est dans le cœur. C'est même par là que ces deux organes essentiels à la vie animale se distinguent et trouvent leur raison d'être : c'est que l'un a pour office de servir aux facultés de connaître; l'autre, à la faculté d'aimer. Ce n'est point par le cerveau que l'on aime; c'est par le cœur. Et nous devons garder dans leur sens traditionnel toutes les expressions qui unissent inséparablement et essentiellement l'organe matériel et physique du cœur aux mouvements ou aux actes de la partie affective sensible.

Bien plus, ainsi que nous l'avons déjà remarqué, le nom de l'organe matériel et physique a été transféré, et cela très légitimement, en raison du rapport essentiel de notre connaissance intellectuelle à notre connaissance sensible, à l'effet de désigner, d'une façon métaphorique, le siège et le foyer des affections même spirituelles. Quand nous parlons des affections du cœur, nous ne désignons pas seulement les affections d'ordre sensible; nous désignons ou pouvons désigner aussi, indistinctement, les affections qui ont pour objet unique la volonté, séparée de tout organe. Nous allons même jusqu'à user de ce mot pour désigner les affections qui sont en Dieu. Et c'est dans son sens le plus compréhensif, en tant qu'il désigne tout ensemble et les affections d'ordre sensible et les affections d'ordre rationnel ou humain et les affections strictement divines, que nous nous servons encore de ce mot, quand nous en faisons le terme distinctif

ou personnel, sous sa raison spéciale de Dieu-Homme tout aimant, du Verbe Incarné appelé de ce simple nom le Sacré-Cœur.

Il suit de là qu'à comprendre sous le nom de cœur l'ensemble des mouvements affectifs qui peuvent être dans l'homme, l'étude du cœur sera toute l'étude de la morale. A vrai dire, la science de la morale consistera dans la science des mouvements ou des actes d'amour, de désir, de joie, de haine, de dégoût, de tristesse, d'espoir, d'audace, de crainte, de désespoir, de colère, selon que ces actes se trouvent dans la partie affective sensible ou dans la partie affective rationnelle, et qu'ils s'appliquent à telle ou telle espèce d'objets. Car, selon qu'ils s'appliqueront à des objets moralement bons, ils seront eux-mêmes bons moralement ; et ils seront mauvais, s'ils s'appliquent à des objets mauvais. C'est, en effet, l'*objet*, qui, nous le savons [Cf. q. 19], constitue toute la moralité de l'acte intérieur, laquelle commande ensuite la moralité de l'acte extérieur [Cf. q. 20]. D'autre part, l'objet, quand il s'agit de l'acte ou du mouvement de la faculté affective, n'est jamais autre que le bien ou le mal, au sens physique de ces mots, qui deviennent le bien moral ou le mal moral, selon qu'ils sont ou ne sont pas, purement et simplement, le vrai bien du sujet qui agit, à prendre comme mesure de ce vrai bien l'ordre des choses statué par la raison divine [Cf. q. 18, q. 19]. Et parce que le premier acte de la faculté affective, à l'endroit de ce qui est son objet, est l'acte d'amour, d'où naissent, par voie de conséquence, tous les autres actes, il s'ensuit que la science de l'être moral se ramène à la science de l'amour. Si l'être moral n'aime que ce qu'il doit aimer et s'il l'aime comme il doit l'aimer, tous ses autres sentiments de désir et de joie ; de haine, de dégoût et de tristesse ; d'espoir, d'audace, de crainte, de désespoir et de colère seront aussi, nécessairement, ce qu'ils doivent être.

Or, quand il s'agit de ce premier acte d'amour, d'où tout le reste va dépendre, il y a cette différence entre l'être ou l'agent moral et l'agent qui ne l'est pas, que le premier se porte à ce bien, *en percevant le rapport de ce bien à la raison de bien*, tandis que l'autre s'y porte *sans percevoir ce rapport* [Cf. q. 6, art. 2]. Si le rapport est nécessaire, l'agent moral s'y portera nécessairement ; s'il n'est pas nécessaire, ou que la raison de

bien puisse être sans ce bien-là, l'agent moral demeurera libre à l'endroit de ce bien particulier : il pourra s'y porter ou ne pas s'y porter, à son gré. Dans le premier cas, son acte d'amour était nécessaire; dans le second, son acte d'amour demeure libre, et, par suite, revêt le caractère de responsabilité qui appartient en propre à l'agent moral libre. Et parce que tout bien particulier qui n'a pas une connexion nécessaire avec la raison de bien, s'il est aimé par un agent moral libre, ne l'est jamais qu'à titre de bien *choisi* par lui, que, d'autre part, le choix ne porte jamais que sur ce qui a raison de moyen [Cf. q. 13, art. 2, 3], il s'ensuit que dans son acte d'amour non nécessaire ou libre, l'agent moral se porte sur un objet qui, sans doute, a raison de bien, mais avec ce caractère spécial que c'est un bien *utile*. Et cette raison de bien utile, ou de *bien ordonné à une fin*, motive, du côté de l'agent moral libre, ces actes affectifs particuliers qui sont le consentement, le choix et l'usage. Ces actes ne sont eux-mêmes que des conditions de l'acte d'amour portant sur le *bien utile* et commandés par les actes d'amour, de désir et de joie qui portent sur le bien *sous sa raison de fin*, et s'appellent la volition, la fruition, l'intention.

L'on voit, par là, comment se doivent entendre les rapports qui existent entre les onze mouvements affectifs dont nous avons parlé dans le traité des passions et les actes qui intégraient l'acte humain, en tant qu'acte de la volonté, dans le traité du volontaire. Les uns appartiennent à la faculté appétitive en tant que telle; les autres sont les conditions du volontaire, en tant que tel. Et parce que la volonté a toute la raison de faculté appétitive, en même temps que la raison propre de principe affectif de l'acte volontaire, il s'ensuit que nous retrouverons en elle, avec leur raison distinctive et spécifique, tels qu'ils sont dans la faculté appétitive sensible, les onze mouvements qui constituent le cycle complet des actes de la faculté appétitive. Seulement, dans la volonté, comme nous l'avons déjà fait remarquer, ces mouvements n'auront pas le caractère de passion, au sens strict, qu'ils ont dans l'appétit sensible; la volonté étant, de soi, libre de tout organe corporel, dans son acte propre. D'autre part, chacun de ces mouvements, selon qu'ils seront dans la

volonté, revêtant le caractère de volontaire parfait et même libre [Cf. sur cette distinction du volontaire parfait et du volontaire libre, notre précédent volume, q. 6, art. 2, pp. 220, 221], nous aurons, ou pourrons avoir, pour chacun d'eux, à des titres divers, les actes de volition, de fruition, d'intention, de consentement, de choix et d'usage. La différence sera commandée par la raison même de bien, ou la raison de fin, ou la raison d'utile, qu'aura le bien sur lequel porte le premier mouvement affectif que nous avons appelé l'acte d'amour. Le bien que la volonté aime *en tant que bien* sera objet de volition simple; le bien qu'elle aime *en tant que fin*, sera objet d'intention et conséquemment ou implicitement de tous les actes que l'intention commande ou peut commander [Cf. q. 12, art. 4], selon que lui-même, d'ailleurs, est précédé, en un sens, par l'acte de fruition [Cf. q. 11, art. 3, 4]; le bien qu'elle aime *en tant qu'utile*, sera, ou pourra être, objet de consentement, de choix et d'usage. Et ces différences ou modalités qui affecteront et distingueront l'acte d'aimer selon que cet acte est volontaire, affecteront conséquemment tous les autres actes de la faculté appétitive qui naissent de l'amour, selon que ces actes sont dans la volonté. Le contraire de l'amour, ou la haine, sera, quand il s'agit du contraire du bien sous sa raison de bien, la non-volition; quand il s'agit du contraire de la fin, la non-intention; quand il s'agit du contraire de l'utile, le non-consentement, le non-choix, le non-usage. Si le bien, et la fin, et l'utile sont perçus comme absents, la volition et l'intention et le consentement et le choix revêtiront le caractère du désir; ou de fuite, quand il s'agira d'un objet contraire et des non-actes qui lui correspondent. Ces actes prendraient le caractère de fruition et de joie ou de tristesse et de douleur, s'il s'agissait d'un bien présent, d'une fin obtenue, d'un moyen accepté, choisi et utilisé, ou, au contraire, d'un mal présent, d'une mauvaise fin acquise, d'un mauvais moyen accepté, choisi, utilisé. Et s'il s'agit du moyen lui-même, ou de la fin intermédiaire, ou même de la fin dernière matériellement considérée, qui, par suite, a pu être, elle aussi, objet de consentement, de choix et de conquête libre ou méritoire et démeritoire, on aura, dans la tristesse, ou dans la joie, qui suivront la réalisation de

ces biens ou de ces maux, le caractère très spécial que leur donnera le fait d'être dus à l'action libre du sujet. Quand le bien à obtenir, ou la fin à réaliser, ou le moyen à prendre se présenteront avec le caractère ou sous la raison de chose ardue et difficile, ou, pareillement, s'il s'agit du contraire de ce bien, de cette fin, de ce moyen, sous la raison de mal ardu et difficile à éviter, on aura, ou l'on pourra avoir, pour chacun de ces cas, des actes ou des mouvements proportionnés d'espoir et d'audace, de crainte et de désespoir, de colère aussi par rapport à la cause injuste et responsable qui nous aura troublés dans l'obtention de ce bien, dans la réalisation de cette fin, dans l'utilisation de ce moyen.

C'est donc, ici, comme on le voit, une sorte de compénétration de tous ces divers actes, qui demeurent, chacun, avec son caractère propre et distinctif, mais qui ne peuvent pas ne pas se ressentir du cas particulier et tout à fait spécial de la faculté affective dont ils sont les actes. Parce que cette faculté est une faculté affective ayant pour unique objet le bien, et, par mode de contraire, le mal, nous aurons les onze mouvements essentiels à toute faculté affective à l'endroit du bien ou du mal. Et parce que cette faculté affective est un des éléments de l'acte volontaire au sens parfait ou même libre de ce mot, qui a pour caractère essentiel de se porter au bien sous sa raison de bien, ou sous sa raison de fin, ou sous sa raison d'utile, tous les actes qui émaneront de cette faculté par rapport au bien en soi, ou au bien absent, ou au bien présent, et par rapport au bien ardu, ou, inversement, par rapport au mal, revêtiront un caractère spécial, selon qu'il s'agira du bien sous sa raison de bien, ou du bien sous la raison de fin, ou du bien sous la raison d'utile, et du mal selon qu'il s'oppose à ces diverses raisons.

Et tels sont, dans leur diversité respective ou dans leur complexité essentielle, les divers actes qui peuvent intervenir dans une vie humaine et en constituer la trame, par rapport à chaque espèce ou catégorie d'objets, ayant ou pouvant avoir, pour l'homme, à un titre quelconque, la raison de bien ou la raison de mal. Que si nous ajoutons, pour chacun de ces actes, quand ils existent en fait, ce qui constitue leurs conditions individuantes

et que nous avons appelé, plus haut (q. 7), les circonstances de l'acte humain, avec la raison ou le caractère de bien et de mal moral qui peut et doit même les affecter (q. 18-21), nous pourrons entrevoir, mieux encore que nous ne pouvions le faire à la suite du traité de l'acte humain considéré sous sa raison spéciale, le caractère infiniment complexe, et, par suite, aussi difficile que délicat, de ce qui constitue le sujet propre et direct de la science morale.

Mais, précisément, pour la perfection de cette science, même considérée sous sa raison générale, et non encore selon qu'elle étudie, dans leurs espèces respectives, les divers actes humains constitués tels ou tels par la diversité des biens ou des maux qui les terminent, il ne suffit pas de connaître la constitution de l'acte, en lui-même, qui forme tout le sujet de cette science ; il faut aussi en étudier les principes. Et c'est pourquoi, « après les actes et les passions, nous devons considérer les principes des actes humains ». — Ces principes peuvent être de deux sortes : les principes intérieurs et les principes extérieurs, qui se ramèneront, comme nous le verrons plus tard, à deux, et même, pour ce qui est de notre étude actuelle, à un seul, savoir : Dieu lui-même, nous dirigeant par sa loi et nous mouvant par sa grâce [Cf. prologue de la question 90]. — Nous avons donc à considérer, « premièrement, les principes intrinsèques (q. 49-89); secondement, les principes extrinsèques » (q. 90-114) des actes humains.

« Le principe intrinsèque », nous dit saint Thomas, quand il s'agit d'un acte quelconque et, en particulier, ici, des actes humains dont nous avons précisé la nature, « est la puissance » ou la faculté d'agir « et l'*habitus* » ou la facilité d'agir, perfectionnant cette faculté ou cette puissance. — « Mais, ajoute le saint Docteur, « parce que », relativement à l'homme, « nous avons traité des puissances » ou des facultés « dans la Première Partie (q. 77-83), il nous reste maintenant à traiter des habitus ». Tout ce que nous avons dit, dans la Première Partie, au sujet des puissances de l'âme, demeure acquis et trouvera même, dans la science de l'acte humain, son application constante. Mais nous n'avons pas à le redire ici. Au contraire, le traité de l'ha-

bitus n'a pas encore été fait, dans notre étude organique de la science sacrée. C'est pourquoi nous devons maintenant l'aborder.

Ce traité de l'habitus ou des habitus (nous gardons ce mot latin, parce qu'il n'y a aucun mot français qui lui corresponde adéquatement, non pas même le mot *habitude*, qui s'en rapproche pourtant le plus, comme forme extérieure) est d'une importance souveraine pour toute la suite de notre étude morale. C'est le traité même des vertus et des vices, considérés d'une façon générale, dont l'étude sera sans cesse présupposée, quand nous aurons, plus tard, à considérer les diverses espèces d'actes humains, que nous rattacherons précisément aux diverses vertus et aux divers vices. — Mais ce traité même des habitus se subdivise en deux. Il y a le traité « des habitus en général » et le traité des habitus en particulier ou « des vertus et des vices, et autres habitus de cette sorte », comme les dons du Saint-Esprit, « qui sont principes des actes humains ». Le premier comprendra six questions (q. 49-54). Le second, depuis la question 55 jusqu'à la question 89.

Nous abordons maintenant le traité des habitus en général. De cette partie du traité des habitus, nous devons redire ce que nous disions tout à l'heure du traité lui-même, et le redire en y appuyant plus encore, qu'elle est d'une portée exceptionnelle. Ce que nous allons dire dans les six questions qui vont suivre commandera tout ce que nous aurons à dire ensuite des vertus et des vices en général.

Saint Thomas nous annonce que cette partie du traité des habitus, ou « le traité des habitus en général, aura » lui-même « quatre parties : premièrement », de l'essence ou « de la substance même des habitus (q. 49); secondement, de leur sujet (q. 50); troisièmement, de ce qui cause leur production, leur augmentation, leur corruption (q. 51-53); quatrièmement, de leur distinction » (q. 54).

Les quatre parties annoncées par le saint Docteur et qui constituent tout le traité des habitus en général vont être de la philosophie pure, et même la philosophie la plus haute, la plus ardue. Toutefois, nous ne cesserons pas pour cela de faire acte de

théologien, car ce n'est pas pour eux-mêmes que nous étudions ici les habitus : nous les étudions uniquement en vue des actes moraux dont ils sont ou peuvent être les principes. Et l'on le verra bien quand, plus tard, nous aurons à dire que la vertu et le vice ne sont que des habitus, l'un mauvais et l'autre bon. La grâce elle-même et, d'un mot, tout ce qui constitue le principe inhérent à nous, de notre être et notre agir surnaturel, se rattache uniquement à la raison d'habitus. Aussi bien pouvons-nous dire que nous touchons ici à ce qui importe le plus à la science théologique, en ce qu'elle a de plus transcendant et de plus surnaturel.

La première partie du traité des habitus en général doit étudier la nature, ou l'essence et la substance de l'habitus. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XLIX.

DES HABITUS EN GÉNÉRAL, QUANT A LEUR SUBSTANCE.

Cette question comprend quatre articles :

1° Si l'habitus est une qualité?
2° S'il est une espèce déterminée de qualité?
3° Si l'habitus dit un ordre à l'acte?
4° De la nécessité de l'habitus.

De ces quatre articles, les trois premiers étudient la nature ou l'essence de l'habitus; le quatrième, sa nécessité. — Pour ce qui est de la nature, saint Thomas examine trois choses : à quel genre d'être l'habitus appartient (art. 1); à quelle espèce dans ce genre (art. 2); quel est son caractère propre dans cette espèce (art. 3). — D'abord, le genre.

C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si l'habitus est une qualité?

Pour saisir le sens de ce titre d'article, nous devons rappeler brièvement qu'au regard de la philosophie aristotélicienne, expression scientifique, en cela comme en tous ses points essentiels, du plus ferme bon sens, tous les genres d'être qui sont dans la réalité des choses se ramènent à dix, ou plutôt à un genre fondamental, la substance, et à neuf genres secondaires, les accidents. Ces neuf genres d'accidents sont la quantité, la qualité, la relation, l'action et la passion, le temps, le lieu, le site et l'habitus.

Il s'agit donc de savoir si l'habitus dont nous nous enquérons maintenant appartient, comme nature, lui donnant sa place dans la réalité des choses, au second des neuf genres d'accidents.

Trois objections veulent prouver que « l'habitus n'est pas une qualité ». — La première est que « saint Augustin dit au livre des *Quatre-vingt-trois Questions* (q. LXXIII), que *ce nom d'habitus vient du verbe avoir* (en latin *habere*). Or, le verbe avoir ne s'applique pas seulement à la qualité; il s'applique aussi aux autres genres. Nous disons, en effet, que nous avons aussi la quantité, l'argent, et autres choses semblables. Donc, l'habitus » ou le fait d'avoir « n'est pas » nécessairement « une qualité ». — La seconde objection arguë de la liste même des catégories ou des genres d'être, que nous rappelions tout à l'heure. « L'habitus », en effet, comme on l'a vu, « est un des prédicaments » ou l'un des dix grands genres d'être dont il peut être question dans nos discours, « ainsi qu'il est marqué au livre des *Prédicaments* » ou des *Catégories* d'Aristote (ch. VI, n. 3 et suiv.). « Or, l'un des prédicaments n'est pas contenu sous l'autre. Par conséquent, l'habitus n'est pas une qualité », mais existe en dehors de ce genre, constituant lui-même un genre donné. — La troisième objection dit que « *tout habitus est une disposition*, ainsi qu'il est marqué au livre des *Prédicaments* (ch. VI, n. 6). Or, *la disposition est l'ordre de ce qui a des parties*, ainsi qu'il est dit au cinquième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 20; Did., liv. IV, ch. XIX); et ceci est le propre du prédicament qu'on appelle le site », le neuvième, dans la liste rappelée tout à l'heure. « Donc, l'habitus n'est pas une qualité ».

L'argument *sed contra* est qu' « Aristote dit, au livre des *Prédicaments* (ch. VI, n. 4, 5), que *l'habitus est une qualité qui se perd difficilement* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « ce mot d'*habitus* a été pris du fait d'avoir », en latin *habendo*. « Or, c'est d'une double manière que ce mot en dérive. D'abord, selon que l'homme ou un autre être quelconque est dit avoir quelque chose. Ensuite, selon qu'une chose a en elle-même, ou par rapport à autre chose, ce qui la concerne ».

« Au sujet du premier mode, il y a à considérer que le fait

d'avoir, selon qu'il se dit par rapport à n'importe laquelle des choses que l'on peut avoir, est commun à divers genres. Aussi bien, Aristote (au livre des *Prédicaments* ou des *Catégories*, ch. XII), place le fait d'avoir, parmi ce qui vient après les prédicaments, comme » n'appartenant pas à un seul genre, mais « se rattachant à divers genres » ou à diverses catégories; « telles sont encore l'opposition, la priorité et autres choses de ce genre ». comme la simultanéité et le mouvement. — « Or, relativement aux choses que l'on a, paraît se trouver cette distinction, que pour les unes il n'est rien qui existe entre le sujet qui a et la chose qu'il a; ainsi, par exemple, entre le sujet et la qualité ou la quantité, il n'y a pas d'intermédiaire » : c'est immédiatement, et sans qu'aucune autre réalité s'interpose, que la substance est affectée par sa qualité ou sa quantité. — « Pour d'autres choses, au contraire, il y a quelque chose qui se trouve au milieu entre le sujet qui a et la chose qu'il a; mais ce quelque chose n'est que la seule relation; c'est ainsi qu'on dit de quelqu'un qu'il a un compagnon ou un ami » : entre les deux, se trouve alors la relation de la société ou de l'amitié. — « Pour d'autres, enfin, ce qui est au milieu », entre le sujet qui a et la chose qu'il a, « n'est pas une action ou une passion », à proprement parler, « mais quelque chose par mode d'action ou de passion; comme si, par exemple, l'un est orné ou revêtu; et l'autre, chose qui orne et qui revêt. C'est ce qui a fait dire à Aristote, au cinquième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 20; Did., liv. IV, ch. XX, n. 1), que l'*habitus se dit comme une sorte d'action entre le sujet qui a et la chose qu'il a.* Il en est ainsi des choses qui sont autour de nous. Et voilà pourquoi, au sujet de ces choses, se trouve un genre spécial d'être qui est le prédicament appelé *habitus* », le dixième, dans la liste que nous rappelions au début de cet article. « C'est de cet habitus qu'Aristote dit, au cinquième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 20; Did., liv. IV, ch. XX, n. 1), qu'*entre celui qui a un vêtement et le vêtement qu'il a, se trouve, au milieu, l'habitus* »; et à cela se réfère, dans nos langues modernes, le mot même d'*habit*.

Mais tel n'est pas le sens du mot *habitus* qui désigne l'objet de notre nouveau traité. Nous le prenons au second sens, ou

selon que ce mot dérive du fait d'avoir, en tant qu'une chose a, en elle-même ou par rapport à autre chose, ce qui la concerne. « Or, à prendre ainsi le fait d'avoir, selon qu'une chose est dite, d'une certaine manière, avoir ce qui la constitue, en elle-même ou par rapport à autre chose; comme ce mode d'avoir ainsi ce qui est en soi, implique une certaine qualité; l'habitus ainsi compris, est une certaine qualité; et c'est de lui qu'Aristote dit, au cinquième livre des *Métaphysiques* (endroit précité), que *l'habitus désigne la disposition selon laquelle le sujet disposé se trouve disposé en bien ou en mal, soit en lui-même, soit par rapport à autre chose, auquel titre la santé, par exemple, est un certain habitus.* C'est en ce sens que nous parlons maintenant de l'habitus. Et donc, il faut dire que l'habitus », au sens où nous devons en parler ici, « est une qualité ».

Nous avons déjà fait remarquer que nous n'avons pas, dans notre langue, un mot qui traduise adéquatement le mot latin *habitus*, au sens que nous venons de préciser. Le mot *habitude* désigne un habitus de cette sorte; mais il ne les désigne pas tous. Il s'applique, en effet, aux seules dispositions du sujet relatives à l'action; et encore ne désigne-t-il, à proprement parler, que les dispositions qui sont elles-mêmes le fruit d'actes répétés. Au contraire, le mot latin *habitus*, dans son sens complet, désigne toute disposition du sujet, même celle qui n'a pas directement trait à l'action. Le mot français qui s'en rapprocherait le plus, serait, semble-t-il, le mot *état*, selon que nous disons *l'état d'une chose, l'état d'un homme*, pour marquer précisément la disposition habituelle dans laquelle se trouve tel sujet, soit en bien soit en mal, en lui-même et dans son être, ou par rapport à autre chose et quant au fait d'agir. — N'est-ce point pour cela que nous trouvons, dans les langues modernes, employé indifféremment ou simultanément, le verbe auxiliaire *être* ou le verbe auxiliaire *avoir*, par rapport au verbe être. C'est ainsi qu'en français nous disons : *j'ai été:* et, en italien, *sono stato:* le fait d'avoir équivalant ici au fait d'être.

L'*ad primum* répond que « l'objection procède du fait d'avoir, pris d'une façon commune; à ce titre, en effet, il convient à plusieurs genres, ainsi qu'il a été dit ».

L'*ad secundum* fait une réponse analogue à la seconde objection. « La raison qu'on y donnait vaut pour l'habitus qui désigne quelque chose d'intermédiaire entre le sujet qui a et la chose qu'il a; cet habitus, en effet, constitue un prédicament distinct, ainsi qu'il a été dit ».

L'*ad tertium* complète la doctrine du corps de l'article. Il accorde que « la disposition implique toujours un ordre en un quelque chose qui a des parties. Mais ceci peut se produire d'une triple manière, comme Aristote l'ajoute tout de suite après, au même endroit » que citait l'objection : « *ou selon le lieu*, *ou selon la puissance*, *ou selon l'espèce*. Et Simplicius (commentateur grec d'Aristote, au vi^e siècle), dans son commentaire du livre des *Prédicaments*, dit que *dans les trois mots précités se trouvent comprises toutes les dispositions : les dispositions corporelles*, *quand Aristote dit selon le lieu;* et ceci est le propre du prédicament spécial appelé le *site*, qui est l'ordre des parties dans le lieu. *Quand Aristote ajoute : selon la puissance*, *il comprend les dispositions qui consistent dans une préparation et une idonéité non encore parfaites*, telles que la science et la vertu, quand elles débutent. *En ajoutant : selon l'espèce*, *il marque les dispositions parfaites*, *qui constituent l'habitus*, comme la science et la vertu parfaites ». — On voit que les parties, dans ces deux dernières dispositions, consistent en une sorte de diversité de degrés dans la perfection.

La disposition d'un être en lui-même ou par rapport à autre chose, constituant ce que nous appelons, dans notre langue, son état, est ce qu'on désigne par le mot latin *habitus;* et cet habitus est un certain mode d'être, qui n'est pas quelque chose de substantiel, puisque la substance est ce qui constitue l'être d'une chose, non son état ; mais quelque chose d'accidentel, affectant la substance et constituant, par rapport à elle ou à ce qui en découle, une certaine modalité, qui n'est pas la quantité ou l'étendue, ni la relation, ni l'action ou la passion, ni l'espace, ni le temps, ni le fait d'avoir ses parties quantitatives disposées en un lieu, ni le fait d'avoir autour d'elle quelque chose qui cependant ne serait pas elle, mais l'affecterait seulement du dehors;

cet habitus appartient à cette modalité d'ordre accidentel, qui s'appelle la qualité. — Mais, chacun sait que dans la philosophie aristotélicienne, la qualité elle-même est un genre qui a sous lui des espèces. Ces espèces se divisent en quatre groupes, deux par deux. L'habitus dont nous parlons appartient-il à l'un de ces groupes, déterminément ; et auquel ?

C'est ce que nous devons maintenant examiner, et tel est l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si l'habitus est une espèce déterminée de qualité ?

Trois objections veulent prouver que « l'habitus n'est pas une espèce déterminée de qualité ». — La première est que « l'habitus, pour autant qu'il appartient au genre *qualité*, se définit, ainsi qu'il a été dit : *une disposition qui fait que le sujet disposé se trouve bien ou mal disposé*. Or, ceci se retrouve en toute espèce de qualité ; c'est ainsi que selon la figure », qui appartient à la quatrième espèce de qualité, avec la forme, au sens extérieur et quantitatif de ce mot, « une chose se trouve bien ou mal disposée ; de même, selon le chaud ou le froid », qui appartiennent à la troisième espèce de qualité ; « et ainsi du reste ayant trait aux choses de même genre. Donc, l'habitus n'est pas une espèce déterminée de qualité ». — La seconde objection en appelle à « Aristote », qui, « au livre des *Prédicaments* (ch. VI, n. 4), dit que le chaud ou le froid sont des dispositions ou des habitus, comme la maladie ou la santé. Or, le chaud et le froid sont dans la troisième espèce de qualité », qui est celle des qualités actives et passives. « Donc, l'habitus ou la disposition ne se distinguent pas des autres espèces de qualité ». — La troisième objection, souverainement importante, car elle précisera le caractère propre et distinctif de l'habitus, dit que « *le fait d'être difficile à mouvoir* », qui est précisément la différence dernière assignée pour l'habitus, « n'est pas une différence qui se rattache au genre qualité, mais plutôt au mouvement ou à la passion. Or, il n'est aucun

genre qui tire la différence de ses espèces de la différence appartenant à un autre genre; car les différences doivent, de soi, se rattacher au genre, ainsi que le dit Aristote, au septième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 12; Did., liv. VI, ch. XII. n. 5). Donc, puisque l'habitus se définit *une qualité difficile à disparaître*, il semble qu'il n'est pas une espèce déterminée de qualité ».

L'argument *sed contra* est le mot formel d' « Aristote », qui, au livre des *Prédicaments* (ch. VI, n. 3), dit que l'*une des espèces de la qualité est l'habitus et la disposition* ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle d'abord qu' « Aristote, au livre des *Prédicaments* (ch. VI, n. 3), assigne comme la première des quatre espèces de qualité, la disposition et l'habitus », les autres espèces étant la puissance et l'impuissance, la passion et la qualité de passion, la forme et la figure. « La différence de ces espèces, remarque saint Thomas, est ainsi expliquée par Simplicius, dans son *Commentaire des Prédicaments*. Il dit que *parmi les qualités, il en est qui sont naturelles : elles viennent de la nature, et demeurent toujours. Les autres sont surajoutées : elles ont pour cause un principe extrinsèque, et peuvent disparaître. Ces dernières*, qui sont surajoutées, *sont les habitus et les dispositions, différant entre eux selon la facilité ou la difficulté à pouvoir disparaître. Des qualités naturelles, les unes ont trait à ce qui est en puissance; elles constituent la seconde espèce de qualité. Les autres ont trait à ce qui est en acte ; et cela, soit en profondeur, soit à la surface. En profondeur, on a la troisième espèce de qualité. A la surface, on a la quatrième espèce, qui est la figure et la forme, ou la figure de ce qui est animé* ».

Telle est l'explication des quatre espèces de qualités marquées par Aristote, selon que l'a formulée Simplicius. — « Cette explication des espèces de la qualité », observe saint Thomas, « semble n'être pas juste. Il y a, en effet, beaucoup de figures et des qualités de passion qui ne sont pas naturelles, mais venues du dehors ; et beaucoup de dispositions qui ne sont pas surajoutées, mais naturelles, comme la santé, la beauté et autre choses de ce genre. De plus, cette distinction » de qualités non naturelles

pour la première espèce et naturelles pour les autres espèces, « ne convient pas à l'ordre des espèces ; car toujours ce qui est plus naturel vient d'abord. — Nous devons donc assigner d'une autre manière la distinction des dispositions et des habitus par rapport aux autres espèces de qualités ». Et voici comment le saint Docteur assigne, en effet, cette distinction, dans une page que tout manuel de saine philosophie a dû citer ou reproduire, depuis qu'elle a été écrite, telle que nous l'allons relire ; car rien n'a été dit de plus profond sur la vraie nature de la qualité et de ses espèces.

« A proprement parler, déclare saint Thomas, la qualité implique un certain mode de la substance. Or, le mode est, comme le dit saint Augustin dans son *Commentaire littéral de la Genèse* (liv. IV, ch. III), *ce qui répond à une mesure fixée d'avance :* d'où il suit qu'il implique une certaine détermination correspondant à une certaine mesure. Et voilà pourquoi, de même que ce qui détermine la puissance de la matière selon l'être substantiel est la qualité qui est une différence dans l'ordre de substance ; de même ce qui détermine la puissance du sujet selon l'être accidentel. est la qualité d'ordre accidentel, qui est, elle aussi, une certaine différence », faisant qu'un être est tel et non pas tel, dans l'ordre accidentel, comme la qualité essentielle constitue la différence en vertu de laquelle un être est tel substantiellement et non pas tel, « ainsi qu'on le voit par Aristote, au cinquième livre des *Métaphysiques* » (de S. Th., lec. 16 ; Did., liv. IV, ch. XIV).

« D'autre part, le mode ou la détermination du sujet selon l'être accidentel, peut se prendre » d'une triple manière : « ou par rapport à la nature même du sujet ; ou en raison de l'action et de la passion, qui suivent les principes de la nature, savoir la matière et la forme ; ou par rapport à la quantité. — Si on prend le mode ou la détermination du sujet en raison de la quantité, on a la quatrième espèce de la qualité », qui est la forme ou la figure, dont le propre est de *modifier* la quantité ou l'étendue, en tout être corporel. « Et parce que la quantité, selon son essence, fait abstraction du mouvement, et aussi de la raison de bien ou de mal, il s'ensuit que pour la quatrième espèce

de la qualité il n'importe en rien qu'une chose soit bien ou mal, facile ou difficile à disparaître. — Quant au mode ou à la détermination du sujet en raison de l'action et de la passion, on le trouve dans la seconde et dans la troisième espèces de la qualité. Et » parce que l'action et la passion se rattachent au mouvement dont le *tardif* et le *rapide* constituent des différences, « il s'ensuit que dans l'une et l'autre de ces deux espèces de la qualité, on tient compte de ce qu'une chose se fait facilement ou difficilement, ou de ce qu'elle passe vite ou demeure au contraire longtemps. Toutefois, on ne s'occupe point là de ce qui a trait à la raison de bien ou à la raison de mal, parce que le mouvement et le fait de pâtir n'ont pas raison de fin; et le bien et le mal se disent eu égard à la fin. — Mais le mode et la détermination du sujet par rapport à la nature même de ce sujet constitue la première espèce de la qualité, qui est l'habitus et la disposition. Aristote, en effet, au septième livre des *Physiques* (de S. Th., leç. 5), parlant des habitus de l'âme et du corps, dit que ce sont *des dispositions du parfait à l'excellent; et j'appelle parfait* », explique Aristote, « *ce qui est disposé selon la nature* », c'est-à-dire ce qui est déjà constitué dans sa nature par les éléments essentiels de son être. « Et parce que la forme elle-même et la nature de la chose est la fin et ce pourquoi une chose se fait, ainsi qu'il est dit au second livre des *Physiques* » (ch. VII, n. 7; de S. Th., leç. 11); car, la fin de tout mouvement est l'obtention d'une forme et la constitution d'une certaine nature; « de là vient que dans la première espèce de la qualité, on considère et le bien et le mal; et aussi le facilement ou difficilement muable, selon que quelque nature est la fin de la génération et du mouvement. Aussi bien, au cinquième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 20; Did., liv. IV, ch. XX, n. 2), Aristote définit l'habitus : *une disposition selon laquelle quelqu'un est bien ou mal disposé*. Et, au second livre de *l'Éthique* (ch. V, n. 2; de S. Th., leç. 5), il dit que *les habitus sont ce qui nous rend bons ou mauvais par rapport aux passions*. Lorsqu'en effet ces habitus sont le mode qui convient à la nature de la chose, ils ont raison de bien; si, au contraire, ils sont le mode qui ne convient pas, ils ont raison de mal. Et parce que la nature est ce qui vient

d'abord en toute chose, il s'ensuit que l'habitus est la première espèce de la qualité ».

Toute qualité est essentiellement une détermination qui fixe un indéterminé. Dans l'ordre substantiel, cette détermination est le propre de la forme substantielle, fixant un être dans telle espèce. S'il s'agit de l'ordre accidentel, la détermination sera encore une certaine forme, mais d'ordre accidentel, qui fixera les indéterminations d'ordre accidentel, pour tel sujet donné. Et quand le sujet est un être corporel, ses indéterminations accidentelles peuvent avoir trait : à sa nature, considérée dans ses principes essentiels, qui sont la matière et la forme; ou à son agir et à son pâtir, qui suivent les principes essentiels; ou à sa quantité. Dans ce dernier cas, on a les formes et les figures. Dans le second, l'aptitude radicale à agir ou l'inaptitude à agir; ainsi que les qualités actives et passives. Dans le premier, l'habitus ou l'*état*, dont nous nous enquérons présentement.

L'*ad primum* répond que « la disposition implique un certain ordre, ainsi qu'il a été dit (art. préc., *ad 3um*). Et de là vient qu'un être n'est disposé par la qualité que relativement à une certaine chose qui commande un certain ordre. Que si on ajoute *bien ou mal,* différence qui est le propre de l'habitus, l'ordre dont il s'agira sera celui de la nature qui a raison de fin. Aussi bien, un être n'est dit bien ou mal disposé, en ce qui est de la figure, ou du chaud et du froid, que par rapport à ce que commande sa nature, selon que ces choses lui conviennent ou ne lui conviennent pas » : c'est la nature et la fin d'un être qui fixe la raison de bien et la raison de mal en toutes ces autres espèces de qualités distinctes de l'habitus; au point que lorsqu'on parle de bien et de mal à leur sujet, elles cessent, en quelque sorte, d'être elles-mêmes, et se trouvent revêtir la nature même de la première espèce. « Les figures elles-mêmes, dit expressément saint Thomas, et les qualités passibles, pour autant qu'on les considère comme convenant ou ne convenant pas à la nature du sujet, appartiennent aux habitus et aux dispositions. C'est ainsi que la figure, en tant qu'elle convient à la nature du sujet, et la couleur, constituent la beauté; de même, la chaleur et le froid, selon qu'ils conviennent à la nature du sujet, constituent la

santé » : or, la beauté et la santé sont des sortes d'habitus ou de dispositions. « Et c'est en ce sens que le chaud et le froid », dont le propre est d'appartenir aux qualités passibles qui forment la troisième espèce de la qualité, « sont » néanmoins « mis par Aristote dans la première espèce », comme le remarquait la seconde objection.

« Par où », observe saint Thomas, « *la seconde objection* se trouve résolue; bien qu'il y en ait d'autres qui la résolvent autrement, ainsi que le marque Simplicius dans son *Commentaire des Prédicaments* »; mais nous n'avons pas à nous en préoccuper, leur solution supposant une explication des espèces de la qualité qui est distincte de la nôtre.

Ainsi donc, pour saint Thomas, dès qu'intervient, au sujet d'une qualité accidentelle quelconque, la raison de bien ou de mal, cette qualité se trouve, du même coup, participer la raison même d'habitus ou de disposition. D'où il suit que la raison de *disposer en bien ou en mal*, est, proprement, la raison spécifique de la première espèce de la qualité.

L'*ad tertium* va compléter cette doctrine, en nous montrant ce qui constitue la différence de l'habitus et de la disposition dans la première espèce à laquelle l'un et l'autre appartiennent. L'objection ne voulait pas que l'habitus fût spécifié par le fait d'être *chose difficile à mouvoir;* car ceci n'appartient pas au genre qualité, mais au mouvement et à la passion. — Saint Thomas répond que « cette différence *d'être chose difficile à mouvoir*, ne diversifie pas l'habitus des autres espèces de la qualité », comme le faisait la raison de disposer en bien ou en mal, « mais seulement de la disposition » qui est dans une même espèce générale avec l'habitus. « Or, la disposition se prend d'une double manière. D'abord, selon qu'elle est le genre de l'habitus; car, au cinquième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 20; Did., liv. IV, ch. xx, n. 2), la disposition se trouve dans la définition de l'habitus » : l'habitus est défini : une disposition du sujet; et dans cette définition, le mot *disposition* désigne le genre. « D'une autre manière, la disposition se prend en tant qu'elle est quelque chose qui se divise contre l'habitus. — Or, ici encore, cette disposition proprement dite peut s'entendre divisée contre l'habitus

d'une double manière. Ou comme le parfait et l'imparfait dans la même espèce; en telle sorte que la même chose porte le nom de disposition, qui est le nom général, quand elle existe d'une manière imparfaite dans le sujet, pouvant facilement disparaître, et le nom d'habitus, quand elle existe d'une manière parfaite dans le sujet, au point de ne pouvoir en être séparée que difficilement. Ainsi entendue, la disposition devient habitus, comme l'enfant devient homme. — En un autre sens, l'habitus et la disposition peuvent se distinguer comme les espèces diverses d'un même genre subalterne; en telle sorte qu'on appelle dispositions, ces qualités de la première espèce, dont le propre est de pouvoir facilement disparaître, parce qu'elles ont des causes changeantes », leur sujet étant d'ordre corporel, « telles la maladie et la santé; et habitus, ces qualités qui ont pour raison propre de ne pouvoir que difficilement être changées, parce qu'elles ont des causes immuables », leur sujet étant d'ordre immatériel, « comme les sciences et les vertus. Entendue en ce second sens, la disposition ne devient pas habitus », puisque leurs raisons essentielles diffèrent. — « Cette dernière acception semble être davantage dans la pensée d'Aristote. Aussi bien, pour prouver la distinction de la disposition et de l'habitus, il fait appel (dans le livre des *Prédicaments*, ch. VI, n. 4), à la manière usuelle de parler, qui appelle habitus », au sens de chose fixe et permanente, comme l'habitude qui est une seconde nature, « quand un élément nouveau les a rendues difficilement muables, les qualités qui, selon leur raison propre, sont facilement muables; et c'est le contraire pour les qualités qui selon leur raison propre sont difficilement muables : car si quelqu'un a la science d'une manière imparfaite, en telle sorte qu'il puisse facilement la perdre, il sera plutôt dit être dans la disposition à avoir la science, qu'il ne sera dit avoir en effet la science. Par où l'on voit que le mot *habitus* implique une certaine durée permanente, que n'implique pas le mot *disposition* ».

C'est donc bien par le caractère de facile ou difficile à disparaître ou à mouvoir, que se distinguent spécifiquement l'un de l'autre, dans la première espèce de la qualité, devenue par rapport à eux un vrai genre, l'habitus et la disposition. Et « ce

n'est pas un obstacle, quand il s'agit des notes *facile* ou *difficile à mouvoir*, à l'effet d'être les différences spécifiques dont nous parlons, qu'elles se réfèrent à la passion ou au mouvement et non au genre qualité », comme le disait l'objection. « Car ces différences, bien qu'elles ne semblent se référer à la qualité qu'accidentellement, désignent cependant des différences propres et essentielles de la qualité; c'est ainsi d'ailleurs que même dans le genre de la substance, il arrive fréquemment que des différences accidentelles sont prises aux lieu et place des différences substantielles, en tant que par elles sont désignés des principes essentiels » : la première origine des termes qui marquent ces différences est d'un autre ordre; mais le sens qu'ils ont reçu par l'usage qui en a été fait les a transférés dans un ordre nouveau.

L'habitus, qui appartient au genre qualité, forme, dans ce genre, une espèce distincte. Il se distingue des trois autres groupes de qualités qui sont la seconde, la troisième et la quatrième espèces de la qualité, et qu'on appelle : la puissance et l'impuissance; la passion et les qualités passibles; la forme et la figure. Dans la première espèce, il constitue même une espèce distincte d'une autre espèce qui appartient avec lui à ce premier groupe et qui est la disposition. La disposition et l'habitus se distinguent des autres qualités en tant qu'ils impliquent essentiellement la raison de bon ou de mauvais dans l'état qualitatif qu'ils désignent. Et l'habitus se distingue de la disposition, en tant que cet état qualitatif bon ou mauvais qu'il désigne est essentiellement un état durable et difficile à voir se perdre, tandis que l'état qualitatif bon ou mauvais que la disposition désigne est plutôt flottant ou branlant et instable et pouvant facilement disparaître. *Une disposition ferme et stable en bien ou en mal*, voilà donc ce qu'est l'habitus. — Cette notion de l'habitus n'est pourtant pas encore sa notion parfaite et complète. Il est un dernier point qu'il faut préciser; et c'est de savoir si l'habitus dit un ordre essentiel à l'action. Nous avons dit que l'habitus est un état qualitatif qui dispose, d'une façon ferme et stable, le sujet où il se trouve, en bien ou en mal. Cet *état* doit-il s'entendre dans un sens pure-

ment *statique*; ou faut-il le concevoir sous un jour plutôt *dynamique*? Tel est le point que nous devons maintenant examiner et qui va faire l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si l'habitus implique un ordre à l'action?

Trois objections veulent prouver que « l'habitus n'implique pas un ordre à l'action ». — La première est que « tout être agit selon qu'il est en acte. Or, Aristote dit, au troisième livre de *l'Ame* (ch. IV, n. 6; de S. Th., leç. 8), que *celui qui acquiert l'habitus de la science est, même alors, en puissance, bien qu'il ne le soit pas de la même manière qu'auparavant*. Donc, l'habitus ne dit pas le rapport de principe à l'égard de l'acte ». — La seconde objection observe que « ce qui entre dans la définition d'une chose convient de soi à cette chose. Or, le fait d'être principe de l'acte entre dans la définition de la puissance, comme on le voit au cinquième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 14; Did., liv. IV, ch. XII). Donc, ce fait convient de soi à la puissance. D'autre part, ce qui est de soi vient toujours le premier en quelque genre que ce puisse être. Si donc l'habitus est aussi principe de l'acte, il s'ensuit qu'il est postérieur à la puissance; et, par suite, il ne sera plus vrai que l'habitus et la disposition constituent la première espèce de la qualité ». — La troisième objection dit que « la santé peut être un habitus, et aussi la maigreur et la beauté. Or, ces choses-là n'impliquent pas un ordre à l'action. Donc, il n'est pas de l'essence de l'habitus d'être principe d'action ».

L'argument *sed contra* est d'abord un texte de « saint Augustin, au livre *du Bien conjugal* » (ch. XXI), où il est « dit que l'*habitus est ce par quoi l'on agit quand il est besoin*. Averroès dit aussi, au troisième livre de *l'Ame* (comm. XVIII), que l'*habitus est ce par quoi un être agit quand il le veut* ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « le fait d'avoir rapport à l'acte peut convenir à l'habitus et selon sa raison d'habitus et selon la raison du sujet où il se trouve. — Selon

la raison d'habitus, c'est à tout habitus qu'il convient, d'une certaine manière, d'avoir rapport à l'acte. Il est, en effet, de l'essence de l'habitus de dire un certain ordre à la nature du sujet, selon qu'il convient ou qu'il ne convient pas ». L'habitus est essentiellement l'état d'une chose, qui fait que cette chose est ou n'est pas ce qu'elle doit être: or, dès qu'on parle, au sujet d'une chose, de ce qu'elle doit ou ne doit pas être, on se réfère à sa nature, qui est la règle ou la mesure de ce qu'une chose doit être ou n'être pas. « D'autre part, la nature de la chose, qui est la fin de la génération » ou du devenir, car tout mouvement de génération tend à la constitution d'une nature, « est elle-même ordonnée à une autre fin ultérieure, qui est soit l'opération soit la chose produite à laquelle l'être qui agit parvient par son opération. Il s'ensuit que l'habitus ne dit pas seulement ordre à la nature même du sujet, mais aussi, par voie de conséquence, à l'opération, en tant qu'elle est la fin de la nature ou qu'elle conduit à cette fin. Aussi bien, au cinquième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 20; Did., liv. IV, ch. xx, n. 2), il est mis, dans la définition de l'habitus, qu'il est *une disposition selon laquelle le sujet qui est disposé se trouve disposé en bien ou en mal, soit en lui-même*, c'est-à-dire selon sa nature, *soit par rapport à autre chose*, c'est-à-dire relativement à sa fin ». Ainsi donc, tout habitus, par cela même qu'il a la raison d'habitus, ou qu'il est un état qui fait qu'une chose est ou n'est pas ce qu'elle doit être, dit un rapport à l'action, au moins par voie de conséquence. — « Mais il est certains habitus, qui même en raison du sujet où ils se trouvent, disent premièrement et principalement ordre à l'action. C'est qu'en effet, ainsi qu'il a été dit, l'habitus implique premièrement et principalement un rapport à la nature du sujet. Si donc la nature du sujet où il se trouve consiste dans l'ordre même à l'action, il s'ensuit que l'habitus », sous sa raison même d'habitus d'un tel sujet, « dira, lui aussi, principalement, ordre à l'action. Or, il est manifeste que la nature et la raison de la puissance », quand il s'agit de la puissance opérative, « est d'être principe d'action. Par conséquent, tout habitus qui est l'habitus d'une puissance » opérative, étant dans cette puissance

comme dans son sujet propre, « dit principalement ordre à l'action ». Dans ce cas, l'habitus se définit l'état d'une faculté, qui fait que cette faculté est ou n'est pas ce qu'elle doit être; et parce que l'être même de la faculté est d'être principe d'action, être ou n'être pas ce qu'elle doit être, pour une faculté, c'est pouvoir ou ne pouvoir pas agir comme elle le doit. Par où l'on voit que l'habitus, qui est cet état de la puissance ou de la faculté, dit essentiellement ordre à l'opération.

Cet habitus est ce qu'on est convenu d'appeler l'habitus *opératif* et qui se distingue de l'habitus *entitatif*, selon que ce dernier est le propre d'une nature autre que la puissance d'opération. L'habitus opératif, dont le propre est d'être dans une nature qui est essentiellement principe d'opération, a, par rapport à cette nature, le même rôle que l'habitus entitatif par rapport à la nature statique où il se trouve. Tous deux sont un état, l'un de la nature, l'autre de la faculté, disposant cette nature ou cette faculté et les faisant être ou n'être pas ce qu'elles doivent être.

L'*ad primum* explique que même l'habitus opératif est quelque chose d'intermédiaire qui occupe le milieu entre la puissance et l'acte. « L'habitus est un certain acte, en tant qu'il est une qualité » : il fait que le sujet où il se trouve est moins indéterminé qu'il ne l'était auparavant, c'est-à-dire moins en puissance; il détermine et actue, d'une certaine manière, ce sujet. « A ce titre, il peut être principe d'opération »; car tout être agit selon qu'il est en acte, comme le rappelait l'objection. « Mais » il n'est point nécessaire pour cela qu'il soit tout acte; dans ce cas, en effet, il ne se distinguerait plus de l'opération dont il serait le principe. Il n'y a absolument que Dieu, en qui, précisément parce qu'Il est l'acte pur, excluant toute puissance, la nature, la puissance et l'acte ne font qu'un. En tout être fini et créé, la nature se distingue de la puissance, et la puissance de l'acte. L'acte ou l'opération est l'actuation dernière. Entre cette actuation dernière qui est due à l'opération et l'actuation première qui est due à la nature, se place la puissance opérative qui est acte par rapport à la nature, et puissance par rapport à l'opération. De même pour l'habitus. Il est un nouvel acte, destiné à parfaire

l'acte préexistant, mais il est lui-même ordonné à un acte ultérieur, savoir l'opération, qui doit être la perfection dernière. Ainsi donc l'habitus, bien qu'il ait la raison d'acte par rapport à la puissance, « est » cependant « en puissance par rapport à l'opération. Et c'est pour cela qu'il est appelé *acte premier*, tandis que l'opération est appelée *acte second*, comme on le voit au second livre *de l'Ame* » (ch. I, n. 5; de S. Th., leç. I).

L'*ad secundum* doit être noté avec le plus grand soin. Il répond, par avance, à tous ceux qui, entendant mal la vraie nature de l'habitus, voudraient exclure tout habitus entitatif et n'admettre que l'habitus opératif. « Il n'est pas de l'essence de l'habitus, déclare formellement saint Thomas, de regarder la puissance » en tant que telle et sous sa raison de puissance opérative, directement, « mais de regarder la nature » : le propre inaliénable de l'habitus, sa raison essentielle est d'être un état qui fait qu'une certaine nature est ou n'est pas ce qu'elle doit être. Il est vrai que cette nature pourra être une puissance opérative; et, dans ce cas, l'habitus suivra les conditions de cette puissance, comme nous l'avons dit. Mais ceci est accidentel à la raison d'habitus. Ce que cette raison d'habitus appelle nécessairement et essentiellement, c'est une nature. « Il suit de là que la nature précédant l'action à laquelle la puissance est ordonnée, l'habitus, qui regarde la nature, sera une espèce de la qualité antérieure à la puissance ». La puissance elle-même n'est affectée de l'habitus, même opératif, que parce qu'elle est une certaine nature. C'est donc toujours l'ordre de la nature qui prévaut, même là, et non pas l'ordre de la puissance opérative. On voit par cette réponse si la raison d'habitus est incompatible avec la raison de nature et si elle est tellement liée à la raison de puissance opérative que l'habitus ne puisse jamais se trouver que dans cette puissance opérative comme dans son sujet, ainsi que d'aucuns voudraient le faire entendre.

L'*ad tertium* rappelle que « la santé est appelée habitus ou disposition habituelle par rapport à la nature, ainsi qu'il a été dit », en tant qu'elle implique une disposition ou un état des humeurs et de l'organisme qui est ce qu'il doit être eu égard à la nature du sujet. « Toutefois, parce que la nature est ensuite

principe d'opération », car il n'est aucun être qui n'ait quelque opération proportionnée à sa nature, « de là vient que par voie de conséquence, la santé implique aussi un ordre à l'opération. Et voilà pourquoi Aristote, au dixième livre de *l'Histoire des animaux* (ch. 1, n. 1), dit que l'homme est dit sain, ou l'un de ses membres, *quand il peut faire les actes de ce qui est sain.* Et il en est de même pour tout le reste ».

La doctrine que vient de nous exposer saint Thomas dans cet article a été combattue par deux sortes d'adversaires en sens contraire. — Les uns, comme nous l'avons fait remarquer à propos de l'*ad secundum*, voudraient rejeter tout habitus entitatif, pour ne garder que l'habitus opératif, destiné à perfectionner immédiatement et directement la puissance opérative. Ce sentiment est la conclusion logique du mot de Suarez voulant que l'habitus soit premièrement et de soi ordonné à l'opération [Cf. *Métaphysique*, disp. 44, sect. 1, n. 7]. — D'autres, et c'est le sentiment de Durand de Saint-Pourçain, ne veulent pas de l'habitus opératif, en ce sens, du moins, qu'il serait ordonné à la production de l'acte. Leur raison principale, formulée par Durand (*Sentences*, liv. III, dist. 23, q. 4), est que la puissance suffit à la production de l'acte. Elle est, par elle-même, déterminée à produire cet acte; car, s'il en était autrement, il s'ensuivrait que l'acte varierait en raison de l'habitus et serait d'une autre espèce, ce que personne n'admet. La chose est si vraie que c'est la puissance elle-même qui en agissant acquiert l'habitus. On ne peut pas non plus parler d'intensité plus ou moins grande, du côté de la puissance; car la puissance est ce qu'elle est dès le début; et elle n'admet pas de progression ou de diminution en elle-même. Dès lors, on ne voit pas ce que pourrait faire l'habitus opératif par rapport à l'acte. — A cela nous répondons, avec Cajétan, que l'habitus opératif n'a pas pour effet de modifier l'espèce de l'acte qui se tire directement du rapport de la puissance à son objet; ni non plus de faire que la puissance ait plus ou moins la raison de puissance par rapport à l'objet qui est le sien; mais de perfectionner et de rendre moins indéterminée cette puissance par rapport au mode de produire son acte en atteignant son objet. Et cela veut dire

que si la puissance, indépendamment de l'habitus, peut produire le même acte spécifiquement, elle ne peut pas, sans l'habitus, le produire également bien. C'est ainsi que la main, mue par l'âme, peut tenir une plume et tracer des signes sur une feuille de papier; mais le mode de tracer ces signes sera tout autre, selon que l'âme qui meut la main sera perfectionnée par l'habitus qu'est l'art d'écrire, ou qu'elle ne le sera pas. Et il en est de même pour tous les autres actes susceptibles d'être rendus plus parfaits par un habitus ou un art quelconque. Il est donc bien évident que l'habitus opératif a sa raison d'être, non moins que l'habitus entitatif. Ils se fondent tous deux sur la possibilité où se trouve un être quelconque d'être ou de n'être pas ce que requiert l'état parfait de sa nature : si cette nature est une substance, on a l'habitus entitatif; si c'est une puissance opérative, on a l'habitus opératif.

Mais, précisément, nous devons nous demander maintenant quelles sont les conditions qui rendent possible, pour une nature quelconque, cet état, en bien ou en mal, que nous savons être la raison même de l'habitus. — L'étude de ce nouveau point de doctrine, très intéressant, va faire l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

S'il est nécessaire d'admettre l'habitus?

Trois objections veulent prouver qu'« il n'est pas nécessaire d'admettre l'existence des habitus ». — La première en appelle à la notion que nous avons donnée de l'habitus. « Les habitus sont ce qui fait qu'une chose se trouve bien ou mal disposée par rapport à une fin, ainsi qu'il a été dit (art. 2). Or, par sa forme, tout être se trouve bien ou mal disposé; car la forme entraîne la raison de bonté comme la raison d'être. Il n'y a donc aucune nécessité d'introduire les habitus ». — La seconde objection se réfère plutôt à l'habitus opératif dont nous avons parlé à propos de l'article précédent. Nous avons dit, en effet, que « l'habitus implique un ordre à l'acte. Or, la puissance est un principe suffisant par rapport à l'acte; car même les puissances naturelles,

sans être revêtues d'aucun habitus, sont principes d'actes. Donc, il n'aurait pas été nécessaire d'admettre les habitus ». Nous reconnaissons, dans cette objection, le fond même de l'argument que nous empruntions tout à l'heure à Durand de Saint-Pourçain. — La troisième objection dit que « si la puissance est indifférente au bien et au mal, l'habitus l'est aussi; et, de même, l'habitus n'entraîne pas toujours l'acte correspondant, pas plus que la puissance. Donc, il suffisait d'avoir les puissances; et les habitus sont inutiles ». — Ces trois objections rejettent les habitus comme inutiles dans l'ordre de la nature et dans l'ordre de l'action, qu'il s'agisse de l'action sous sa raison d'action, ou même sous sa raison d'action bonne.

L'argument *sed contra* oppose que « les habitus sont de certaines perfections, comme il est dit au septième livre des *Physiques* (de S. Th., leç. 5). Or, la perfection est souverainement nécessaire à toute chose, ayant précisément la raison de fin. Donc, il a été nécessaire d'affirmer l'existence des habitus ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par rappeler la nature de l'habitus, telle que nous l'avons définie. « L'habitus, ainsi qu'il a été dit (art. 2, 3), implique une certaine disposition ayant trait à la nature de la chose et à son opération ou à ce qui en est la fin, selon laquelle cette chose se trouve bien ou mal disposée eu égard à cela »; c'est un état qui fait qu'une chose est ou n'est pas ce qu'elle doit être. « Or, pour qu'une chose ait besoin d'être disposée par rapport à autre chose, trois conditions sont requises. — Premièrement, que ce qui est disposé soit autre que ce à quoi il est disposé; et qu'ainsi il soit à cela ce que la puissance est à l'acte. Si donc il est un être dont la nature ne soit pas composée de puissance et d'acte, et dont la substance soit son opération, et qui soit à lui-même sa fin, pour cet être il n'y aura pas à parler d'habitus ou de disposition; comme on le voit pour Dieu. — La seconde condition requise est que ce qui est en puissance par rapport à autre chose, puisse être déterminé » ou actué « de diverses manières et eu égard à diverses choses. Il suit de là que si une chose est en puissance à une autre chose, mais en telle manière qu'elle soit seulement en puissance à cette chose-là, il n'y aura pas non plus à parler de disposition et d'ha-

bitus; parce qu'un tel sujet a de par sa nature le rapport qu'il doit avoir à tel acte. Et voilà pourquoi, bien que le corps céleste (à raisonner dans l'opinion d'Aristote) soit composé de matière et de forme, comme cette matière n'est pas en puissance à une autre forme, ainsi qu'il a été dit dans la Première Partie » (q. 66, art. 2), et la raison vaut, nous l'avons déjà fait remarquer, pour tous ceux qui admettent l'unité de substance matérielle sans possibilité de transformation substantielle, « la disposition ou l'habitus à la forme ne sauraient trouver là une place; ni, non plus, eu égard à l'opération : car la nature du corps céleste n'est en puissance qu'à un seul mouvement déterminé » : la même raison vaut, en sens inverse, pour les modernes qui admettent l'inertie absolue de la matière; car si cette matière peut recevoir tous les mouvements, aucun ne s'incorpore à elle en quelque sorte : tous ces mouvements lui sont extérieurs et ne l'affectent que momentanément, c'est-à-dire autant que dure en elle ou plutôt sur elle l'action du moteur extrinsèque.

« Une troisième condition requise est que plusieurs principes concourent à disposer le sujet à l'un de ces actes auxquels il est en puissance, lesquels principes peuvent se combiner de diverses sortes, en telle manière que » selon la diversité de leurs combinaisons, « le sujet se trouvera bien ou mal disposé à sa forme ou à son opération. Il suit de là que les qualités simples des éléments », telles que le chaud et le sec dans l'élément du feu, le chaud et l'humide dans l'élément de l'air, l'humide et le froid dans l'élément de l'eau, le froid et le sec dans l'élément de la terre (toujours à raisonner dans l'hypothèse aristotélicienne, cf. I p., q. 66, art. 1), qualités « qui conviennent aux diverses natures des éléments selon un mode déterminé, ne sont point appelées du nom de dispositions ou d'habitus, mais seulement simples qualités. Et nous appelons, au contraire, dispositions ou habitus, la santé, la beauté et autres choses de ce genre, qui impliquent une certaine commensuration de plusieurs principes qui peuvent se combiner de diverses manières » ou en des proportions diverses. « C'est pour cela qu'Aristote dit, au cinquième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 20; Did., liv. IV, ch. xx, n. 2), que *l'habitus est une disposition*, et que la dispo-

sition est *l'ordre de ce qui a des parties ou selon le lieu, ou selon la puissance, ou selon l'espèce,* ainsi qu'il a été dit plus haut » (art. 1, *ad 3um*).

« Par cela donc, conclut saint Thomas, qu'il y a une foule d'êtres dont les natures ou les opérations requièrent de toute nécessité que plusieurs principes concourent pouvant se combiner entre eux selon des proportions diverses, à cause de cela il est nécessaire qu'il y ait des habitus ».

Nous ne saurions trop appuyer sur la doctrine que vient de nous livrer saint Thomas dans ce corps d'article. En même temps qu'elle énumère de la façon la plus lumineuse et la plus complète les conditions de possibilité pour l'existence des habitus, elle contribue à préciser encore la nature de l'habitus si sûrement définie dans les trois articles précédents.

L'habitus est essentiellement *une fixation, en bien ou en mal, de ce qui, étant précédemment indéterminé, pouvait être fixé de diverses manières.* — Puisque c'est une fixation ou une détermination de ce qui était de soi indéterminé et pouvait cependant être déterminé et fixé, il s'ensuit que la première condition de possibilité pour l'habitus, sera qu'il s'agisse d'un être qui n'est pas uniquement, et selon tout lui-même, acte; car, dans ce cas, il serait, par soi, essentiellement, en dehors de toute détermination, sans possibilité aucune de fixation ou de détermination extrinsèque. C'est le cas pour Dieu, qui est acte pur. — Toutefois, il ne suffira pas qu'un être soit un composé de puissance et d'acte dans sa nature, ou que son être soit ordonné à une certaine opération qui aura, par rapport à sa nature, une certaine raison d'acte. Il faut encore que soit l'acte qui fixe la matière par mode de forme substantielle et d'acte premier, soit l'opération qui fixe la puissance par mode d'acte second, ne soit pas unique, à l'exclusion de tout autre; sans quoi, bien que l'ément matériel ou potentiel ait besoin d'être déterminé dans cet être, il l'est du seul fait qu'il ne peut être que dans cet être ou qu'il ne peut agir que pour produire cet acte. Tel serait le cas, pour la matière, s'il n'y avait aucune possibilité de changer de forme; tel aussi le cas de toute puissance opérative qui serait, par sa nature même, totalement déterminée à produire tel acte. — Avoir une certaine

raison de puissance par rapport à des actes divers, telle est donc la seconde condition de possibilité pour l'existence de l'habitus, qui est essentiellement la fixation et la détermination d'un sujet précédemment indéterminé. Mais cette seconde condition elle-même ne suffit pas. Il faut encore que la puissance ait pour ainsi dire des degrés ou des parties, dont l'arrangement ou la graduation, eu égard à la réception de tel ou tel acte qui peut être reçu, constituera précisément la raison même d'habitus ou de disposition. De ce chef, la puissance de la matière aux formes élémentaires ne saurait motiver la présence de l'habitus. Il en va tout autrement pour les mixtes, où, déjà, la forme substantielle requiert, du côté de la matière, une certaine combinaison des diverses qualités simples qui sont le propre des éléments.

Ainsi donc, n'être pas, de soi, acte, mais avoir raison de puissance; de puissance qui n'est pas, de soi, déterminée à un seul acte; et qui, de plus, selon sa raison même de puissance, peut être diversement ordonnée à l'acte auquel en fait elle peut se trouver ordonnée, — telles sont les trois conditions indispensables à la possibilité de l'habitus. Par contre, l'habitus ou la disposition deviendront absolument nécessaires, pour la perfection de tout être en qui se trouveront ces trois conditions. — Nous aurons à déterminer, dans la question suivante, comment ces conditions peuvent se trouver réalisées selon la diversité des divers sujets ou des divers êtres.

L'*ad primum* précise encore, s'il est possible, la nature de l'habitus entitatif et sa distinction d'avec l'habitus opératif, en même temps que la raison d'être l'un et de l'autre. — L'objection était que tout être est suffisamment disposé à être ce qu'il doit être par sa forme; et que, par suite, il n'est aucunement nécessaire d'en appeler à une disposition surajoutée qui serait le propre de l'habitus. — Saint Thomas répond que « par la forme, la nature d'une chose reçoit sa perfection; mais il faut », quand il s'agit d'une nature où la puissance n'est pas déterminée à une seule forme ni d'une seule manière à telle forme pouvant être reçue en elle, « que le sujet soit disposé à cette forme par une certaine disposition »; et cette disposition est ce que nous appelons l'habitus statique ou entitatif. Toutefois, cette raison n'est

pas la seule qui nécessite l'existence de l'habitus. Ce n'est pas seulement dans l'ordre statique ou par rapport à l'acte qu'est la forme substantielle que l'habitus peut être nécessaire. Il peut l'être aussi dans l'ordre dynamique ou par rapport à l'acte qu'est l'opération. C'est qu'en effet, « la forme elle-même », en tout être, pour qui l'opération n'est pas une même chose avec la nature (et ceci est le propre exclusif de Dieu), « est ordonnée ultérieurement à l'opération, qui est la fin » de cet être « ou l'acheminement à sa fin » et le moyen de l'atteindre. « Et il est très vrai que si la forme n'a déterminément qu'une seule opération déterminée, il n'est pas besoin d'une autre disposition à cette opération en dehors de la forme elle-même. Mais si la forme est telle qu'elle puisse agir selon des modes divers, comme c'est le cas de l'âme » raisonnable, « il faut qu'elle soit disposée à ses opérations par certains habitus ». — Nous pouvons déduire de cette réponse qu'à proprement parler, ce qu'on appelle du nom d'habitus statique ou entitatif est l'habitus qui dispose à la forme substantielle, dans les êtres où pareille disposition peut être nécessaire; tandis que l'habitus dynamique ou opératif est une disposition distincte de la forme substantielle et ordonnant, après elle et avec la puissance opérative, mais selon un surcroît de perfection, à l'acte second qu'est l'opération.

L'*ad secundum* insiste sur la vraie raison qui rend nécessaire l'habitus dynamique ou opératif. « Parfois, dit saint Thomas, la puissance » opérative « a rapport à plusieurs choses; et c'est pour cela qu'il faut qu'elle soit déterminée » à l'une plutôt qu'aux autres « par quelque chose distinct d'elle-même »; ce qui est le propre de l'habitus. « Que si la puissance n'a rapport qu'à une seule chose, il n'est aucunement besoin d'un habitus qui la détermine, ainsi qu'il a été dit. Et de là vient, remarque saint Thomas, que les forces naturelles ne produisent pas leurs actes par l'entremise de certains habitus; c'est qu'elles-mêmes par elles-mêmes sont déterminées à une seule chose ». On voit, par cette réponse, qu'il est exagéré de parler des « habitudes de l'atome », comme le fait William James dans son *Précis de Psychologie* (p. 174).

L'*ad tertium* marque une différence essentielle qui existe entre

la puissance et l'habitus. « Il n'est pas vrai que le même habitus ait rapport au bien et au mal, ainsi que nous le verrons plus loin » (q. 54, art. 3); et c'est à tort que l'objection le supposait. « La même puissance, au contraire, a rapport au bien et au mal. Et voilà pourquoi les habitus sont nécessaires pour déterminer la puissance au bien ».

Quand nous parlons de détermination de la puissance, au sujet de l'habitus, il ne faudrait pas entendre cette détermination au sens d'une nécessité, dans les puissances qui sont libres de leur nature. C'est, au contraire, le propre de l'habitus, en ces sortes de puissances, que le sujet peut l'utiliser à son gré.

La doctrine que saint Thomas nous a livrée, dans le bel article que nous venons de lire, nous invite à citer une page de William James qui nous permettra d'en mieux voir toute la portée.

« Dès qu'on essaie de définir la nature de l'habitude, on est ramené aux propriétés fondamentales de la matière. Les lois de la Nature ne sont que les immuables habitudes des diverses séries d'éléments premiers dans leurs actions et réactions réciproques. Dans le monde organique, les habitudes présentent plus de variabilité; même les instincts changent d'espèce à espèce, et d'individu à individu dans une même espèce; et enfin dans le même individu, ils se modifient en se pliant et s'adaptant aux exigences des circonstances. D'après les principes de la philosophie atomistique, les habitudes de l'atome sont immuables comme sa nature même; mais les habitudes d'un corps composé peuvent changer, parce qu'en dernière analyse, elles dépendent d'un mode de composition, d'une structure, que des forces extérieures et des tensions intérieures peuvent transformer d'un moment à l'autre, si toutefois ce corps est assez plastique pour se prêter à cette transformation sans y perdre son intégrité et sa cohésion personnelles. Changement de structure n'implique pas nécessairement changement de forme extérieure; il peut n'y avoir qu'un changement moléculaire invisible, comme dans la barre de fer qui se magnétise ou se cristallise grâce à des conditions physiques déterminées, ou dans la gomme d'écolier qui devient fria-

ble, ou dans le plâtre qui « prend ». Tous ces changements sont plutôt lents, car la matière oppose aux actions transformatrices une résistance qui subsiste un certain temps; à ne céder que petit à petit, elle se sauve souvent d'une désintégration totale. La même inertie redevient une garantie de permanence relative pour la nouvelle forme et les nouvelles habitudes du nouveau corps. La *plasticité*, au sens large du mot, est donc le caractère d'une structure assez faible pour céder à une influence, et assez forte pour ne pas céder tout d'une pièce; tout état d'équilibre relativement stable de cette structure a pour critérium ce que nous pouvons appeler un nouvel assortiment d'habitudes. La matière organique, particulièrement le tissu nerveux, semble avoir à un degré extraordinaire une plasticité de cette sorte; nous pouvons donc sans hésitation établir ce premier principe : *les phénomènes d'habitudes sont dus chez les êtres vivants à la plasticité des matériaux organiques dont leurs corps sont composés* ».

« La philosophie de l'habitude est donc essentiellement un chapitre de la physique beaucoup plus qu'un chapitre de la physiologie ou de la psychologie. C'est l'avis de tous les écrivains de valeur qui se sont occupés du sujet en ces derniers temps. Ils attirent l'attention sur l'analogie qui existe entre les habitudes de la matière morte et celles de la matière vivante. C'est ainsi que M. Léon Dumont écrit : « Tout le monde sait qu'un vête-« ment, après avoir été porté un certain nombre de fois, se « prête mieux aux formes du corps que lorsqu'il était neuf; il y « a eu un changement dans le tissu, et ce changement est une « habitude de cohésion. Une serrure joue mieux après avoir « servi; il a fallu d'abord plus de force pour vaincre certaines « résistances, certaines aspérités du mécanisme; cette destruc-« tion des résistances est un phénomène d'habitude. On a moins « de peine à replier un papier dans le même sens où il a été « déjà plié antérieurement. De même les impressions des objets « extérieurs se façonnent dans le système nerveux des voies de « mieux en mieux appropriées, et ces phénomènes vitaux se re-« produisent sous des excitations semblables après avoir été « interrompues un certain temps » (*de l'Habitude*, dans la *Re-*

vue philosophique, I, p. 323). — Ceci, poursuit William James, n'est pas spécial au système nerveux. N'importe quelle cicatrice constitue n'importe où elle se trouve un lieu de moindre résistance, plus sujet aux corrosions, aux inflamations, à la douleur et au froid que ne le sont les parties d'alentour. Une cheville foulée, un bras démis sont exposés à être foulés et démis à nouveau; des articulations attaquées une fois par la goutte ou par un rhumatisme, des membranes muqueuses qui furent le siège d'un catarrhe, sont toujours à la veille d'une rechute, si bien que souvent la maladie devient chronique et se substitue à la santé comme un état normal. On sait également que dans le système nerveux lui-même de nombreux malaises fonctionnels semblent continuer uniquement parce qu'ils ont une fois commencé, et qu'une médication énergique appliquée dès les premières attaques enraye le mal et permet aux forces physiologiques de prendre possession du terrain et de restituer les organes à leurs fonctions de santé. Les épilepsies, les névralgies, les diverses affections convulsives, les insomnies en sont autant d'exemples. Enfin, et pour nous en tenir à des habitudes plus authentiques, on sait qu'on peut souvent guérir des malheureux adonnés aux passions malsaines, ou simplement trop enclins à la colère ou aux jérémiades, rien qu'en les sevrant de leurs satisfactions accoutumées; tant il est vrai que jusqu'à ces manifestations morbides elles-mêmes tiennent à la simple inertie des organes nerveux, impuissants à quitter une mauvaise voie une fois qu'ils y sont engagés » (*Précis de Psychologie*, traduction Baudin-Bertier, pp. 173-176).

Nous n'avons pas à insister pour montrer les points de contact entre l'enseignement de saint Thomas et les observations qu'on vient de lire. On le verra mieux en étudiant la question qui va suivre. Mais on peut voir déjà, à la lumière même du grand principe donné par notre saint Docteur pour expliquer la possibilité et la nécessité de l'habitus, ce qu'il y a d'exagéré ou d'inexact dans telle ou telle de ces observations, comme celle que nous avions déjà signalée et qui voudrait parler des « habitudes de l'atome ».

L'habitus ou l'habitude est un mode d'être affectant un être donné et disposant ce qu'il y a de potentiel ou d'indéterminé dans cet être, fixant cette indétermination soit en bien soit en mal, c'est-à-dire selon qu'il convient ou non à la nature de cet être, tantôt par rapport à l'acte premier qu'est la forme substantielle, tantôt par rapport à l'acte second qu'est l'opération. — De cette notion de l'habitus ou de l'habitude, il résulte qu'on ne les peut trouver que dans certains sujets. Il nous faut maintenant déterminer quels sont les sujets où en effet on les trouve.

Ce va être l'objet de la question suivante.

QUESTION L.

DU SUJET DES HABITUS.

Cette question comprend six articles :

1° Si dans le corps peut se trouver quelque habitus?
2° Si l'âme est le sujet de l'habitus selon son essence ou selon ses puissances?
3° Si dans les puissances de la partie sensible peuvent se trouver certains habitus?
4° Si dans l'intelligence elle-même se trouve quelque habitus?
5° Si dans la volonté se trouve quelque habitus?
6° Si dans les substances séparées?

Comme on le voit, saint Thomas limite son enquête, en ce qui est du sujet de l'habitus, à l'homme et à l'ange. — Pour l'homme, dont il s'enquiert dans les cinq premiers articles, il considère d'abord le corps (art. 1); puis l'âme : dans son essence (art. 2); dans ses facultés sensibles (art. 3); dans l'intelligence (art. 4); dans la volonté (art. 5).

Article Premier.

Si dans le corps se trouve quelque habitus?

Trois objections veulent prouver que « dans le corps, il n'y a pas d'habitus ». — La première arguë d'un mot d' « Averroès », qui « dit, au troisième livre de *l'Ame* (comm. XVIII), que *l'habitus est ce dont on use quand on veut*. Or, les actions corporelles ne sont point soumises à la volonté, étant naturelles. Donc

il ne peut pas y avoir d'habitus dans le corps ». — La seconde objection remarque que « toutes les dispositions corporelles sont facilement muables. Or, l'habitus est une qualité qui ne change que difficilement. Donc, il n'est aucune disposition corporelle qui puisse avoir la raison d'habitus ». — La troisième objection dit que « toutes les dispositions corporelles sont soumises à l'altération. Or, l'altération n'existe que dans la troisième espèce de la qualité, qui se divise contre l'habitus. Donc, il n'est aucun habitus qui soit dans le corps ».

L'argument *sed contra* se réfère à « Aristote », qui, « au livre des *Prédicaments* (ch. VI, n. 4), appelle du nom d'habitus la santé du corps et l'infirmité incurable ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par rappeler la notion de l'habitus que nous avons exposée à la question précédente. « Ainsi qu'il a été dit, l'habitus est une certaine disposition affectant un sujet qui a raison de puissance par rapport à la forme ou à l'opération. — Si donc nous prenons l'habitus selon qu'il implique une disposition à l'opération, il n'est aucun habitus qui soit principalement dans le corps comme dans son sujet. Toute opération du corps, en effet, provient ou de la qualité naturelle du corps, ou de l'âme qui meut le corps. Les opérations qui ont pour cause la nature n'ont point dans le corps une disposition qui ait la raison d'habitus; car les vertus naturelles sont déterminées à un seul effet; et nous avons dit que la disposition habituelle était requise dans le sujet qui est en puissance à plusieurs choses. Quant aux opérations qui sont le fait de l'âme agissant par le corps, elles appartiennent principalement à l'âme, et, au corps, secondairement. Et parce que les habitus sont proportionnés aux opérations, d'où il vient que *les mêmes actes causent des habitus semblables*, comme il est dit au second livre de *l'Éthique* (ch. I, n. 7; de S. Th., leç. I), il suit de là que les dispositions à ces sortes d'opérations sont principalement dans l'âme; elles peuvent cependant être aussi dans le corps d'une façon secondaire, pour autant que le corps est disposé et rendu apte à servir promptement aux opérations de l'âme » : c'est ainsi que dans la main pourra se trouver d'une façon secondaire et subsidiairement à l'habitus correspondant

qui existe dans l'âme, tel ou tel habitus disposant la main à exécuter facilement et excellemment le mouvement dû à l'habitus par lequel l'âme agit, comme, par exemple, l'habitus de la musique, l'habitus de la peinture, de la sculpture, et le reste.

On voit, de nouveau, par là, combien improprement l'on parlerait d'habitus opératif au sujet des agents physiques et naturels. C'est même d'une façon absolue que nous devons exclure cette manière de parler, à considérer ces agents livrés à eux-mêmes. Elle est contraire à la raison formelle d'habitus qui suppose essentiellement, nous l'avons dit, l'indétermination préalable dans un sujet donné par rapport à une certaine diversité d'actes. La raison d'habitus et la raison d'agent naturel s'excluent formellement l'une l'autre. Il n'en va pas de même pour l'agent physique et naturel *qui sert d'instrument* à un agent rationnel, de soi indéterminé. Dans ce cas, en effet, l'agent rationnel pourra, par son action, plier l'agent physique et naturel à agir dans tel sens ou dans l'autre, et, par suite, provoquer en lui une certaine disposition habituelle le déterminant à agir autrement qu'il n'aurait agi de lui-même. Il en est ainsi pour tous les organes qui dépendent, dans leur action, de l'âme raisonnable et lui demeurent soumis. Doit-on étendre cette conclusion jusqu'aux êtres physiques extérieurs à l'homme et qu'il peut faire servir à son action? Nous entendions tout à l'heure M. Léon Dumont nous parler de la « serrure qui joue mieux après avoir servi » et déclarer que « cette destruction des résistances est un phénomène d'habitude ». Il semblerait plutôt cependant qu'en pareil cas on se trouve en présence d'une modification dans l'être de l'agent physique. Son action n'est pas modifiée directement et en elle-même : il agit toujours de la même façon; mais se trouvant modifié en lui-même, dans son être quantitatif ou dans la cohésion de ses parties, il en résulte que son agir produit un autre effet. Quand il est et selon qu'il est, il n'a qu'un mode d'agir naturellement déterminé (en ce qui est de son action propre); s'il agit différemment, c'est que déjà il est différemment. Si pourtant on voulait, même là, parler d'un certain habitus, au sens dynamique ou opératif, ce ne serait que d'une façon tout à fait secondaire, comme nous le disait

saint Thomas pour les organes du corps, et en tant que l'agent physique est mû, à titre d'instrument, par l'âme raisonnable.

Mais si le corps ne peut pas être directement et principalement sujet de l'habitus en ce qui regarde l'opération, il en va tout autrement quand il s'agit de la forme. « A parler de la disposition du sujet par rapport à la forme, la disposition habituelle peut être dans le corps, lequel se compare à l'âme comme le sujet à sa forme. A ce titre, la santé, la beauté, et autres choses de ce genre, sont appelées du nom de dispositions habituelles. Toutefois », observe saint Thomas, « ces dispositions n'ont pas d'une façon complète la raison d'habitus; car leurs causes sont de leur nature facilement changeantes »; et le propre de l'habitus est d'être une qualité qui change difficilement.

Saint Thomas ajoute une remarque à l'adresse d'une certaine interprétation d'Aristote qui voulait exclure absolument du corps toute raison même de disposition habituelle. — « Alexandre », dit-il (grand commentateur d'Aristote, qui vivait vers l'an 200), « affirmait que l'habitus ou la disposition appartenant à la première espèce de la qualité, ne se trouvait en aucune manière dans le corps, comme le rapporte Simplicius dans son commentaire des *Prédicaments* (au chapitre *de la Qualité*); et il voulait que la première espèce de la qualité appartînt exclusivement à l'âme. Que si Aristote, au livre des *Prédicaments*, parle en effet de la santé et de la maladie, ce n'est pas qu'il rattache ces choses à la première espèce de la qualité; c'est seulement à titre d'exemple; en telle sorte que le sens serait qu'à la manière dont la maladie et la santé sont choses qui peuvent facilement ou difficilement se modifier, pareillement aussi, les qualités de la première espèce qu'on appelle du nom d'habitus et de dispositions. — Mais, reprend saint Thomas, ceci est manifestement contre la pensée d'Aristote : soit parce qu'il se sert des mêmes expressions, apportant l'exemple de la santé et de la maladie et celui de la vertu et de la science; soit parce qu'au septième livre des *Physiques* (ch. III, n. 4; de S. Th., leç. 5), il place expressément la beauté et la santé au nombre des habitus ».

Ainsi donc, pour saint Thomas, il n'est pas douteux que dans le corps se trouvent ou peuvent se trouver des dispositions habi-

tuelles, qui appartiennent à la première espèce de la qualité, et sont comme une détermination intermédiaire entre l'indétermination absolue de la matière première, en elle-même ou sous les formes élémentaires, et les déterminations plus parfaites des formes substantielles supérieures, qui, nous le savons, présupposent et conservent, même quand elles existent, les qualités des corps précédents, dont la forme substantielle, si elle ne demeure plus d'une façon actuelle, demeure cependant d'une façon virtuelle en ces sortes de qualités [Cf., sur ce point, la doctrine si lumineuse exposée par saint Thomas dans la Première Partie, q. 76, art. 4, *ad 3um*]. Ce sont ces dispositions qui constituent, à vrai dire, ce qu'on a appelé du nom d'habitus statique ou entitatif. Toutefois, saint Thomas nous a avertis qu'il ne s'agit là que d'un habitus en quelque sorte imparfait dans la raison d'habitus. Son vrai nom est celui de disposition habituelle.

L'*ad primum* répond que « l'objection vaut pour l'habitus qui est une disposition à l'opération et pour les actes du corps qui procèdent de la nature ; mais non pour les actes qui ont leur cause dans l'âme et dont le principe est la volonté ». Ces actes peuvent avoir, même dans le corps, d'une façon secondaire et en dépendance de l'habitus qui se trouve dans l'âme, une certaine disposition qui aura, elle aussi, au sens expliqué, la raison d'habitus, même opératif.

L'*ad secundum* montre la différence qui existe entre l'habitus de l'âme et la disposition habituelle du corps. « Les dispositions corporelles ne sont pas, au sens pur et simple, difficilement muables, en raison de la mutabilité des causes corporelles » : dans le monde des corps, toutes choses demeurent, de soi, soumises au mouvement et au changement. « Toutefois, ces dispositions peuvent être difficilement muables eu égard à tel sujet, en ce sens qu'elles ne changent pas tant que le sujet demeure ; elles peuvent l'être aussi eu égard ou comparativement à d'autres dispositions. Quant aux qualités de l'âme, elles sont purement et simplement difficiles à mouvoir, en raison de l'immobilité du sujet » : l'âme, étant spirituelle, n'a pas à changer dans son être ; il s'ensuit que les qualités qui

sont en elles peuvent s'y trouver pour demeurer à tout jamais. — « Aussi bien », fait observer saint Thomas, expliquant le texte d'Aristote qui était sous-entendu dans l'objection, « Aristote ne dit pas que la santé, qui est » ferme et « difficile à changer, soit purement et simplement un habitus, mais *à la manière de l'habitus*, ainsi que le porte le texte grec (*Prédicaments*, ch. VI, n. 4). Les qualités de l'âme, au contraire, sont appelées des habitus, purement et simplement ».

L'*ad tertium* précise les vrais rapports qui existent entre les dispositions naturelles appartenant à la première espèce de la qualité, et les qualités de la troisième espèce auxquelles se rattache tout mouvement d'altération. Plusieurs auteurs avaient mal expliqué ces divers rapports. — « D'aucuns disaient que les dispositions corporelles qui sont dans la première espèce de la qualité diffèrent des qualités de la troisième espèce en ce que les qualités de la troisième espèce sont comme dans le devenir et le mouvement ; et c'est pour cela qu'on les appelle passions ou qualités passibles. Quand elles sont arrivées au terme et qu'elles ont en quelque sorte leur espèce, elles appartiennent à la première espèce de la qualité. — Mais, dit saint Thomas, Simplicius réprouve ce sentiment dans son commentaire des *Prédicaments* (chap. *de la Qualité*), parce que, d'après cela, la caléfaction appartiendrait à la troisième espèce de la qualité; et la chaleur, à la première. Or, Aristote place la chaleur dans la troisième espèce. — C'est pourquoi Porphyre, comme le rapporte le même Simplicius, dit que la passion ou la qualité passible et la disposition ou l'habitus diffèrent, dans les corps, en raison du degré dans l'intensité. Lorsqu'en effet un corps reçoit la chaleur quant au fait d'être lui-même chaud, mais sans pouvoir chauffer encore, on aura une passion si cette chaleur passe subitement et une qualité passible si elle demeure. Que si la chaleur augmente au point que ce corps puisse chauffer à son tour, on aura la disposition ; et si elle s'affermit en telle sorte qu'elle soit difficilement mobile, on a l'habitus ; si bien que la disposition est un certain perfectionnement de la passion ou de la qualité passible, et l'habitus de la disposition. — Ceci, reprend saint Thomas, est encore rejeté par Simplicius, car ce plus ou moins d'intensité

n'implique aucune diversité du côté de la forme, mais seulement du côté de sa participation dans le sujet; et, par suite, les espèces de la qualité ne peuvent pas être diversifiées de ce chef. — Nous devons donc, poursuit le saint Docteur, parler autrement et dire que, conformément à ce qui a été marqué plus haut (q. 49, art. 2, *ad 1um*), l'harmonie des qualités passibles elles-mêmes combinées ensemble selon qu'il convient à la nature » du sujet « a raison de disposition; et voilà pourquoi, lorsqu'il se produit une altération à l'endroit de ces qualités passibles, qui sont le chaud et le froid, l'humide et le sec, il se produit aussi, par voie de conséquence, une altération en ce qui est de la maladie ou de la santé. Mais, premièrement et de soi, ce n'est pas à l'endroit de ces habitus ou de ces dispositions que l'altération se produit ». La santé ou la maladie, et la beauté, ou toutes autres dispositions corporelles, que nous avons dit être dans la première espèce de la qualité en même temps que l'habitus, sont le résultat des qualités physico-chimiques, appartenant proprement à la troisième espèce de la qualité et qui sont le sujet immédiat de tout mouvement d'altération corporelle, comme aussi elles en sont la cause prochaine. Il s'ensuit qu'elles se trouvent elles-mêmes modifiées et altérées, mais seulement par voie de conséquence, quand ces qualités physico-chimiques se modifient ou s'altèrent.

Le corps, pris en lui-même, ne peut pas être le sujet de l'habitus ou de la disposition qui sont ordonnés à l'acte. Il peut cependant, d'une façon secondaire, participer la disposition ou l'habitus qui sont dans l'âme, pour autant qu'il est apte à être mû par elle. Il suit de là que seuls les membres ou les organes soumis au mouvement qu'imprime l'âme raisonnable sont susceptibles, au sens qui vient d'être dit, de participer l'habitus ou la disposition ordonnés à l'acte. Les organes qui servent aux fonctions de la vie nutritive ne le peuvent en aucune manière. Mais si le corps, par lui-même, ne dit aucun ordre à l'habitus dynamique ou opératif, il peut être, au contraire, le sujet propre de l'habitus ou plutôt de la disposition ordonnée à la réception ou à la permanence de la forme substantielle. Cette disposition est consti-

tuée par le mélange gradué ou la combinaison plus ou moins harmonieuse des qualités élémentaires qui entrent dans la composition des mixtes; et, nécessairement, elle demeure soumise aux conditions de variabilité qui sont le propre de ces qualités. — Avec le corps se trouve dans l'homme, à titre de forme, l'âme raisonnable. Qu'en elle, comme en leur sujet propre, puissent exister l'habitus ou la disposition, il est facile de le supposer d'avance. Mais à quel titre ou sous quel rapport existent-ils dans l'âme? est-ce dans l'âme en raison de son essence ou dans l'âme en raison de ses puissances? C'est ce que nous devons maintenant examiner, et tel est l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si l'âme est le sujet de l'habitus selon son essence ou selon ses puissances?

Trois objections veulent prouver que « les habitus sont dans l'âme plutôt selon son essence que selon ses puissances ». — La première est que « les dispositions et les habitus se disent par rapport à la nature, ainsi qu'il a été dit (q. 49, art. 2). Or, la nature se considère plutôt selon l'essence de l'âme que selon ses puissances; car l'âme, par son essence, est la nature de tel corps et sa forme. Donc, les habitus sont dans l'âme en raison de son essence et non en raison de ses puissances ». — La seconde objection dit que « l'accident ne porte pas sur l'accident », mais sur la substance. « Or, l'habitus est un certain accident. Et pareillement les puissances de l'âme appartiennent au genre accident, ainsi qu'il a été dit dans la Première Partie (q. 77, art. 1, *ad 5um*). Donc, l'habitus n'est pas dans l'âme en raison de ses puissances ». — La troisième objection, très délicate, fait remarquer que « le sujet vient avant ce qui est subjecté en lui. Or, l'habitus, parce qu'il appartient à la première espèce de la qualité, vient avant la puissance, qui appartient à la seconde. Donc, l'habitus n'est pas dans les puissances de l'âme comme dans son sujet ».

L'argument *sed contra* cite l'autorité d' « Aristote », qui « au

premier livre de *l'Éthique* (ch. XIII, n. 20; de S. Th., leç. 20), place les divers habitus dans les diverses parties de l'âme ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « l'habitus, ainsi qu'il a été dit (q. 49, art. 2, 3), implique une certaine disposition par rapport à la nature ou à l'opération. — Si donc l'habitus se prend selon qu'il dit un ordre à la nature, ainsi entendu il ne peut pas être dans l'âme, à parler toutefois de la nature humaine. L'âme, en effet, est la forme qui complète la nature humaine. Il s'ensuit qu'à ce titre il y a plutôt possibilité à ce que l'habitus ou la disposition se trouve dans le corps par rapport à l'âme, que dans l'âme par rapport au corps. Que si nous parlons de quelque nature supérieure dont l'homme peut être fait participant, selon ces mots de la *Seconde épître de saint Pierre*, ch. I (v. 4) : *Pour que nous devenions participants de la nature divine*, rien n'empêche que dans l'âme, même selon son essence, se trouve un certain habitus, savoir la grâce, ainsi qu'il sera dit plus loin » (q. 110, art. 4).

Ainsi donc, à ne parler que de l'ordre naturel, l'habitus statique ou entitatif ne peut pas être dans l'âme; il est seulement dans le corps, au sens que nous avons précisé dans l'article précédent. La raison en est que cet habitus ou cette disposition est une détermination ou une fixation de la puissance par rapport à l'acte essentiel qu'est la forme donnant l'être spécifique. Il s'ensuit qu'un tel habitus ou une telle disposition ne peut exister que dans un sujet qui a raison de matière par rapport à la forme substantielle. Dès lors, il n'en saurait être question quand il s'agit de la forme elle-même. Et puisque l'âme humaine est la forme substantielle du corps, lui donnant son être spécifique, il n'y a pas à parler d'un tel habitus ou d'une telle disposition au sujet de l'âme. — Mais nous avons entendu saint Thomas ajouter que s'il s'agit de l'âme, non plus dans ses rapports avec la nature humaine, où elle-même a la raison d'acte ultime, fixant l'espèce ou la nature, mais dans ses rapports possibles avec une nature supérieure, en fait avec la seule nature divine, dont elle peut être rendue participante, il n'est plus impossible d'admettre en elle, affectant son essence même, un certain habitus, que nous appellerons plus tard la grâce; lequel habitus, semble-t-il, se rattache

au genre des habitus statiques ou entitatifs, par opposition aux habitus dynamiques ou opératifs subjectés dans les puissances ou facultés destinées à l'action.

Nous n'avons pas à nous étendre ici sur le point de doctrine que saint Thomas se contente de signaler en passant. Il fera plus tard l'objet d'une étude spéciale. Toutefois, nous ne pouvons pas dissimuler une difficulté qu'il soulève, en raison même de la nature de l'habitus. Saint Thomas accorde expressément que l'habitus peut exister dans l'âme elle-même, par rapport à une nature supérieure, savoir la nature divine, dont elle peut être rendue participante; c'est même cette participation de la nature divine existant dans l'âme qui constitue l'habitus dont nous parlons et qui s'appelle la grâce. Mais comment concevoir un tel habitus, en nous référant à la notion d'habitus que saint Thomas nous a rappelée, ici même, au début de l'article. Cet habitus est celui qui se définit par rapport à l'être spécifique de la nature et non par rapport à l'opération. D'autre part, un tel habitus n'est rien autre qu'une disposition du sujet par rapport à la forme qui lui donne l'être spécifique dont il s'agit. Dans l'ordre de la grâce, le sujet à disposer est l'essence de l'âme; et la nature ou plutôt la forme à recevoir, c'est la nature ou la forme divine. Mais qu'est-ce à dire? La nature, ou la forme divine, si l'on peut ainsi s'exprimer, ne peut pas être la forme de la créature : d'abord, parce qu'aucune substance ne peut avoir deux formes substantielles; et, en second lieu, parce que la nature ou forme divine ne saurait être la forme d'un être créé. Il n'y a donc pas à disposer l'âme à recevoir en elle, comme un acte qui serait sa forme, la nature ou forme divine. Que si l'on dit que la nature divine est seulement participée dans l'essence de l'âme, et que cette participation existant dans l'essence de l'âme a raison de forme accidentelle surajoutée, distincte de la nature divine et causée par elle, la difficulté ne fait que s'accroître. Cette forme accidentelle, en effet, a raison d'acte ultime, fixant l'essence de l'âme dans l'être divin participé. Et, par suite, elle n'a pas raison de disposition ou d'habitus; car la disposition ou l'habitus sont quelque chose d'intermédiaire entre une puissance moins déterminée et l'acte ultime qui fixe définitivement cette puissance. Comment

donc concilier la doctrine générale de l'habitus avec cette affirmation que la grâce est un habitus existant dans l'essence de l'âme?

Il nous semble que la réponse à cette difficulté se trouve dans la nature même de la grâce, dont le propre est d'être une participation, dans l'âme, de la nature divine qui est le propre de Dieu. Cette participation, précisément parce que c'est une participation, et la participation d'une nature qui ne peut exister qu'en Dieu à l'état substantiel, doit être quelque chose d'accidentel, existant dans l'âme comme dans son sujet, mais n'existant point dans ce sujet par mode de réalité absolue et indépendante ou donnant un être spécifique par elle-même. Elle ne donne cet être que d'une façon participée et eu égard à la nature divine à laquelle elle dit un rapport essentiel. Il s'ensuit que tout en étant dans l'âme, même par mode de forme, elle n'a pas, au sens propre, raison de forme ultime et qui fixe un être dans son espèce. Elle est en quelque sorte une disposition par rapport à la forme ou à la nature divine existant proprement, à l'état fixe et absolu, en Dieu. Non pas que cette forme ou nature divine selon qu'elle est en Dieu doive jamais devenir la forme de l'âme; mais l'âme se trouve, par la participation de la nature divine qui est en elle, comme en fonction de rapprochement, si l'on peut ainsi s'exprimer, par rapport à la nature divine selon qu'elle est en Dieu. Et c'est en ce sens qu'elle est dite unir l'âme à Dieu. Il s'ensuit qu'elle a tout ensemble la raison de forme qui n'est pas ordonnée à une forme ultérieure dans l'âme, et cependant la raison de disposition, ordonnée à quelque chose de supérieur existant hors de l'âme. Aussi bien dirons-nous plus tard, avec saint Thomas que « la grâce *se ramène* à la première espèce de la qualité, ayant la raison d'un *certain rapport* » qui affecte l'essence de l'âme eu égard à l'essence divine et devient « le principe ou la racine des vertus infuses » (q. 110, art. 3, *ad 3um*).

Voilà donc le seul cas où nous pouvons parler, et nous avons dit en quel sens ou à quel titre, d'habitus ayant trait à la nature, dans l'essence de l'âme. Hors de ce cas, nous n'en devons parler qu'au sujet du corps.

« Que s'il s'agit », non plus de l'habitus qui se dit par rapport

à la nature, mais « de l'habitus qui se dit par rapport à l'opération, c'est surtout dans l'âme que cette sorte d'habitus se trouvera; pour autant que l'âme n'est pas déterminée à une seule opération, mais se réfère à des opérations diverses, condition requise pour l'habitus, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 49, art. 4). Et parce que l'âme est le principe de ses opérations par ses puissances, il s'ensuit qu'à ce titre les habitus sont dans l'âme en raison de ses puissances ».

Ainsi donc, à proprement parler, les habitus opératifs ne se trouvent que dans l'âme, comme les habitus entitatifs ne se trouvent que dans le corps au point de vue naturel. Et ces habitus opératifs ont pour sujet propre les puissances de l'âme, non son essence, qui, dans l'ordre naturel, ne peut être le sujet d'aucun habitus, et qui, dans l'ordre surnaturel, n'est pas le sujet d'habitus ordonnés à l'action, mais d'un quasi habitus d'ordre très spécial, destiné à donner à l'âme une sorte d'être spécifique nouveau, la constituant, par mode de participation, ce qu'est Dieu par nature.

L'*ad primum* répond que « l'essence de l'âme appartient à la nature humaine, non comme un sujet qui doit être disposé à autre chose », ainsi qu'il en est du corps par rapport à l'âme; « mais comme la forme et la nature à laquelle, autre chose », c'est-à-dire le corps lui-même, « doit être disposé ». — Ce n'est que dans l'ordre surnaturel, ou par rapport à la nature divine qui est en Dieu, que l'âme peut avoir, d'une certaine manière, la raison de sujet pouvant ou devant être disposé par un certain habitus, ainsi qu'il a été dit.

L'*ad secundum* accorde que « de soi, l'accident ne peut pas être sujet d'accident. Mais, parce que jusque dans les accidents eux-mêmes il y a un certain ordre, un sujet donné, selon qu'il est déjà sous tel accident, est conçu comme sujet d'un autre; et, pour autant, un accident est dit être sujet d'un autre; comme, par exemple, la surface est le sujet de la couleur. C'est de cette manière que la puissance peut être sujet de l'habitus ». Le second accident n'affecte pas que l'accident : il affecte aussi la substance; mais il ne l'affecte que par l'entremise du premier accident.

L'*ad tertium* donne une double réponse à la difficulté très délicate que soulevait l'objection. — On peut dire que « l'habitus est antérieur à la puissance, selon qu'il implique une disposition à la nature », ou à la forme qui donne l'être du sujet; « la puissance, au contraire, implique un ordre à l'opération; et l'opération est quelque chose de postérieur, puisque la nature a raison de principe par rapport à l'opération ». Donç, cet habitus sera antérieur à la puissance. « L'habitus, au contraire, dont la puissance est le sujet, n'implique pas un ordre à la nature, mais à l'opération; et, par suite, cet habitus sera postérieur à la puissance ». Cette première réponse concède que l'habitus opératif est postérieur à la puissance; mais ce serait là, si l'on peut ainsi dire, quelque chose d'accidentel à l'habitus; car l'habitus, en tant qu'habitus, dit ordre à une nature; que si cette nature est une puissance d'opération, accidentellement il se trouve qu'un habitus dit ordre à l'opération, bien qu'il dise à cette opération un ordre direct, en raison du sujet où il se trouve, ainsi qu'il a été expliqué plus haut (q. 49, art. 3, *ad 2um*). — Une seconde réponse consiste à dire que « l'habitus est antérieur à la puissance, comme le complet à l'incomplet et l'acte à la puissance. L'acte, en effet, est naturellement antérieur, bien que la puissance précède dans l'ordre de la génération et du temps, ainsi qu'il est dit au neuvième livre des *Métaphysiques* » (de S. Th., leç. 7; Did., liv. VIII, ch. VIII, n. 1-6). Or, il suffit qu'on ait, pour l'habitus, la priorité de nature, pour qu'il puisse appartenir à la première espèce de la qualité, tandis que la puissance appartient à la seconde.

En mettant à part l'habitus de la grâce qui est d'ordre spécial et surnaturel, l'essence de l'âme ne peut pas être le sujet d'un habitus statique ou entitatif. Ses puissances, au contraire, sont, directement et immédiatement, le sujet de tout habitus dynamique ou opératif. — Il nous reste à déterminer quelles sont les puissances de l'âme qui peuvent être le sujet de cette sorte d'habitus. Nous n'avons pas à nous arrêter aux puissances végétatives, puisque ces sortes de puissances n'obéissent point de soi à la raison, condition essentielle, nous l'avons dit à l'article

premier, pour qu'un principe d'opération dans l'homme soit, à un titre quelconque, sujet d'habitus opératif. Mais qu'en est-il des puissances de la partie sensible? Ces puissances peuvent-elles être le sujet de quelque habitus dynamique ou opératif?

C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article III.

Si dans les puissances de la partie sensible, peut se trouver quelque habitus?

Trois objections veulent prouver que « dans les puissances de la partie sensible, il ne peut pas y avoir d'habitus ». — La première arguë de ce que nous disions tout à l'heure au sujet des puissances végétatives. « De même, dit l'objection, que la puissance nutritive fait partie de l'âme où n'est pas la raison, de même la puissance sensitive. Or, dans les puissances de la partie nutritive, on ne dit pas qu'il y ait quelque habitus. Donc, il n'y a pas à en assigner non plus pour les puissances de la partie sensible ». — La seconde objection remarque que « ce qui a trait à la partie sensible nous est commun avec les animaux. Or, dans les animaux, il n'y a pas d'habitus, parce qu'il n'y a pas en eux de volonté, sans laquelle on n'a même pas la définition de l'habitus, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 1, obj. 1). Donc, il n'y a pas d'habitus dans les puissances sensibles ». Cette objection nous vaudra une importante réponse de saint Thomas. — Il en sera de même de la troisième objection, ainsi conçue : « Les habitus de l'âme sont les sciences et les vertus; et de même que la science se réfère à la faculté de connaître, de même la vertu se réfère à la faculté d'aimer. Or, dans les puissances sensitives, il n'y a pas de sciences; car la science porte sur l'universel que les facultés sensibles ne peuvent pas atteindre. Donc, pareillement, les habitus des vertus ne sauraient se trouver dans les facultés de la partie sensible ».

L'argument *sed contra* est le mot d' « Aristote », qui, « au troisième livre de *l'Éthique* (ch. x, n. 1; de S. Th., leç. 19), dit

que *certaines vertus*, savoir la tempérance et la force, *sont dans les parties qui n'ont pas la raison* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « les facultés sensibles peuvent se considérer d'une double manière : d'abord, selon qu'elles opèrent en vertu de l'instinct naturel; ensuite, selon qu'elles opèrent sous l'empire de la raison. — Pour autant qu'elles agissent en vertu de l'instinct naturel, elles sont ordonnées à une seule chose, comme la nature elle-même. Et, par suite, de même que dans les puissances naturelles il n'y a pas d'habitus, pareillement aussi dans les puissances sensitives, en tant qu'elles agissent mues par l'instinct de la nature. — Au contraire, selon qu'elles agissent mues par le commandement de la raison, elles peuvent être ordonnées à diverses choses; et, de ce chef, il peut y avoir en elles des habitus qui les disposent à telle ou telle chose en bien ou en mal ».

L'*ad primum* dit que « les puissances de la partie nutritive ne sont point aptes à obéir au commandement de la raison; et c'est pour cela qu'il n'y a pas en elles d'habitus. Les facultés sensibles, au contraire, sont aptes à obéir à la raison. Il y a donc, pour elles, possibilité d'avoir des habitus. Et c'est qu'en effet, selon qu'elles obéissent à la raison, on les appelle d'une certaine manière raisonnables, comme il est dit au premier livre de *l'Éthique* » (ch. XIII, n. 17; de S. Th., leç. 20). — L'habitus existe d'abord dans les facultés d'ordre rationnel, qui, par leur nature même, sont indéterminées dans leur action. Et s'il existe ensuite en quelque autre principe d'action, ce n'est qu'autant que ce principe d'action est subordonné aux facultés d'ordre rationnel, participant, en quelque sorte, leur caractère d'indétermination naturelle. A ce titre, il peut bien être, d'une certaine manière, dans les facultés d'ordre sensible; il n'est pas directement dans les puissances d'ordre nutritif ou végétatif.

L'*ad secundum* répond à l'objection tirée des animaux. « Les puissances sensitives qui sont dans les animaux n'agissent point sous l'empire de la raison » existant dans le même sujet : « Si les animaux sans raison sont laissés à eux-mêmes, ils opèrent en vertu de l'instinct naturel. Et, de ce chef, il n'y a point, dans les animaux, des habitus qui soient ordonnés à l'opération. Il

y a cependant, en eux, certaines dispositions ordonnées à la nature, comme la santé, la beauté. — Mais, poursuit saint Thomas, parce que les animaux peuvent être accoutumés, par la raison de l'homme, et disposés à faire telle chose de telle ou telle manière, à ce titre on peut en un certain sens parler d'habitus pour les animaux. C'est ce qui fait dire à saint Augustin, dans le livre des *Quatre-vingt-trois Questions* (q. XXXVI), que *nous voyons les bêtes les plus cruelles se désister des jouissances les plus véhémentes par crainte de la douleur ; ce qui les fait appeler domptées et douces, quand elles y sont pliées par la coutume*. Toutefois, en elles, ces dispositions n'ont pas la raison parfaite d'habitus, car il ne leur appartient pas d'en user au gré de la volonté, n'ayant point la maîtrise de leurs actes, chose qui paraît être requise pour l'essence même de l'habitus. Et donc, à proprement parler, l'habitus n'existe pas en elles ». — Il n'y a, dans les animaux, même quand une certaine coutume due à l'action de la raison de l'homme les a pliés à agir dans tel ou tel sens supérieur à celui de leur instinct naturel, qu'une similitude lointaine de l'habitus ordonné à l'opération. Cet habitus, sous sa raison parfaite, demeure le propre exclusif de l'homme dans ses facultés strictement rationnelles, ou dans celles qui participent, en lui, d'une certaine manière, jusque dans leur action propre, le mouvement sinon même l'indépendance de la raison, comme saint Thomas l'explique excellemment à l'*ad tertium*.

L'*ad tertium*, en effet, marque la différence qui existe, dans l'homme, au sujet de l'habitus, entre l'appétit sensible et les facultés de connaître appartenant au même ordre, surtout les sens extérieurs. — « L'appétit sensible est apte à être mû par l'appétit rationnel, ainsi qu'il est dit au troisième livre *de l'Ame* (ch. XI, n. 3 ; de S. Th., leç. 16) ; mais les facultés rationnelles de perception doivent, au contraire, recevoir » la matière de leurs idées « des facultés sensibles. Il s'ensuit que les habitus seront plutôt dans les facultés sensibles appétitives, que dans les facultés sensibles de perception, les facultés sensibles appétitives n'ayant en elles des habitus qu'en tant qu'elles agissent sous l'empire de la raison. — Toutefois, même dans les facultés sensibles intérieures de perception, il peut se trouver certains habitus,

qui font que l'homme est de bonne mémoire, de bonne cogitative, de bonne imagination ; ce qui a fait dire à Aristote, dans le chapitre de *la Mémoire* (ch. II ; de S. Th., leç. 6), que *la coutume est d'un grand secours pour bien se souvenir*. Et la raison en est que ces facultés sont mues aussi à agir par le commandement de la raison. — Quant aux facultés sensibles extérieures de perception, telles que la vue, l'ouïe et le reste, elles ne sont point susceptibles d'habitus, mais selon la disposition de leur nature elles sont ordonnées à des actes déterminés, comme d'ailleurs les membres du corps, dans lesquels il n'y a point d'habitus, les habitus étant plutôt dans les puissances qui commandent leur mouvement ».

Ces dernières paroles de saint Thomas doivent s'entendre dans le sens expliqué à l'article premier. Le saint Docteur n'entend pas nier, d'une façon absolue, l'existence de l'habitus, même opératif, dans les membres du corps; il veut dire seulement que cet habitus ne s'y trouve pas sous sa raison propre et totale d'habitus opératif; il n'y est, quand il s'y trouve, que d'une façon secondaire et par mode de participation du véritable habitus opératif qui se trouve dans les facultés supérieures. L'habitus opératif, en effet, suppose une certaine indétermination naturelle dans le mode d'agir, et une certaine aptitude à agir par soi-même. Ceci se trouve excellemment dans les facultés d'ordre rationnel ; mais aussi, d'une certaine manière, dans les facultés sensibles appétitives, ou même, quoique d'une façon plus éloignée, dans les facultés sensibles intérieures de perception, qui sont l'imagination, la cogitative ou la raison particulière, et la mémoire. On ne le trouve, à aucun degré, dans les facultés sensibles extérieures de perception, ou dans les membres du corps. Ici, aucune indétermination naturelle par rapport à l'action ou au mode d'agir, ni aucune aptitude à agir, de quelque façon que ce soit, par soi-même ou spontanément. Tout ce que font ces facultés, ou ces organes, et ces membres, est déterminé par leur nature même ou par le mouvement que leur communiquent les facultés supérieures. Toutefois, parce que les facultés supérieures peuvent les mouvoir, elles peuvent les assouplir, si l'on peut ainsi dire, ou les plier, en raison de ce que James appelait fort

bien, d'une façon générale, la plasticité de la matière ; et, à ce titre, non pas laissés à eux-mêmes, mais en tant qu'instruments ou organes des facultés supérieures, ces membres ou ces sens, surtout les membres ordonnés à être les instruments de l'âme dans l'action extérieure, peuvent, au sens qui a été dit, d'une façon secondaire, être vraiment, par participation, les sujets d'habitus opératifs. Si, en effet, il serait excessif de parler d'habitus et de vertu, au sens pur et simple, quand il s'agit de la main de l'ouvrier ou de l'artiste, comme le voulait Scot (*Sentences*, liv. III, dist. 33), il le serait également de refuser toute raison d'habitus opératif à la disposition qui rend la main de l'ouvrier ou de l'artiste, en raison de la coutume ou de l'habitude qu'on lui a imprimée d'accomplir tel ou tel acte, si merveilleusement apte à agir comme il faut, en effet, qu'elle agisse, au gré de l'habitus existant dans les facultés supérieures. Ce que nous disons des sens extérieurs et des membres du corps, peut se dire aussi, d'une certaine manière, quoique moins parfaitement, même des puissances végétatives et de leurs organes. Il est très vrai que ces puissances et ces organes ne sont point aptes à être mus, au moins directement, par la raison ; mais la raison peut disposer de ce qui sert de matière à ces fonctions, et, pour autant, habituer, en quelque sorte, ces fonctions elles-mêmes à être accomplies dans des conditions qui seront différentes. C'est ainsi, par exemple, que l'habitude du jeûne rend moins aigu le besoin de la faim. Toutefois, en pareil cas, l'habitus opératif ne sera participé que d'une façon très éloignée et très imparfaite. A plus forte raison devrons-nous en dire autant des végétaux, et plus encore des corps bruts, plus ou moins soumis à l'action intelligente de l'homme. S'il se trouve là quelque similitude d'habitus ordonné à l'opération de ces divers êtres, c'est dans un sens tout à fait secondaire, et que l'on distingue à peine de la disposition corporelle ordonnée à la forme naturelle et spécifique, comme nous l'avons noté au sujet de l'article premier.

L'habitus ordonné à l'opération, se trouve, proprement, comme dans son sujet direct, dans les puissances de l'âme ; non pas, à vrai dire, et au sens total du mot habitus opératif, dans

les puissances végétatives, au sujet desquelles on peut à peine en parler; ni même dans les puissances sensibles concrétées dans les organes des sens extérieurs, bien que cet habitus puisse s'y trouver d'une façon secondaire; mais, déjà, sous sa raison propre d'habitus opératif, quoique d'une façon participée et dépendante, eu égard aux facultés supérieures d'ordre rationnel, dans les facultés sensibles de perception que concrètent les organes des sens intérieurs et qui sont l'imagination, la cogitative, la mémoire; surtout dans les facultés sensibles appétitives, plus particulièrement faites pour se plier à l'empire de la raison.

Mais que penser de la raison elle-même, en ce qui est de l'existence de l'habitus opératif en elle? Peut-il vraiment s'y trouver comme dans son sujet? Et, par *raison*, nous entendons maintenant, directement et expressément, la faculté de connaître qui est dans l'homme et lui donne sa différence spécifique. — L'examen de ce point de doctrine va faire l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si dans l'intelligence elle-même se trouve quelque habitus?

Trois objections veulent prouver que « dans l'intelligence ne se trouve aucun habitus ». — La première rappelle que « les habitus sont conformes aux opérations, ainsi qu'il a été dit (art. 1). Or, les opérations de l'homme sont communes au corps et à l'âme, ainsi qu'il est dit au premier livre *de l'Ame* (ch. 1, ch. IV; de S. Th., leç. 2 et 10). Par conséquent, les habitus le seront aussi. Et puisque l'intelligence n'est pas l'acte du corps », mais est quelque chose de spirituel, « comme il est dit au troisième livre *de l'Ame* (ch. IV, n. 4; de S. Thomas, leç. 7), il s'ensuit que l'intelligence n'est le sujet d'aucun habitus ». La réponse de saint Thomas à cette objection offrira un intérêt tout particulier. — La seconde objection dit que « tout ce qui est en un être, s'y trouve selon le mode de cet être. Or, ce qui a raison de forme sans matière est acte seulement; il n'y a que ce qui est composé de matière et de forme, qui soit tout ensemble puissance

et acte. Par conséquent, ce qui est un mélange de puissance et d'acte ne peut pas se trouver dans ce qui est forme pure; il ne peut être que dans un sujet composé de matière et de forme. Puis donc que l'intelligence a raison de forme sans matière, l'habitus, qui implique un mélange de puissance et d'acte, comme existant au milieu entre les deux, ne peut pas être dans l'intelligence, mais seulement dans le composé où se trouvent unis l'âme et le corps ». — La troisième objection rappelle que « l'habitus est *une disposition qui fait qu'un être se trouve bien ou mal disposé par rapport à quelque chose*, ainsi qu'il est dit au cinquième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 20; Did., liv. IV, ch. xx, n. 2). Or, que quelqu'un se trouve bien ou mal disposé à l'acte de l'intelligence, la cause en est dans quelque disposition du corps; et c'est pour cela qu'il est dit, au second livre *de l'Ame* (ch. ix, n. 2; de S. Th., leç. 19), que *ceux dont la chair est tendre sont aptes aux opérations de l'esprit*. Donc, les habitus ordonnés à l'acte de connaître ne sont pas dans l'intelligence libre de tout organe, mais dans quelqu'une des puissances qui sont l'acte de quelque partie du corps ».

L'argument *sed contra* se réfère à « Aristote », qui, « au sixième livre de *l'Éthique* (ch. ii et iii; de S. Th., leç. 2 et suiv.), met la science, la sagesse et l'intelligence, qui est l'habitus des principes, dans la partie intellective de l'âme ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait allusion, sans le nommer, à Averroès, dont l'erreur monstrueuse sur l'unité de l'intelligence pour tous les hommes a été si énergiquement combattue par le saint Docteur (Cf. Première Partie, q. 76, art. 1, 2). Cette erreur initiale le conduisait nécessairement à une opinion très particulière sur la question des habitus qui nous occupe. — « Au sujet des habitus ordonnés à l'acte de connaître, il en est, observe saint Thomas, qui ont pensé diversement. Quelques-uns, en effet, disant que l'intellect possible est unique dans tous les hommes, ont été contraints d'affirmer que les habitus ordonnés à l'acte de connaître ne sont pas dans l'intelligence elle-même, mais se trouvent dans les facultés intérieures sensibles [Cf. Averroès, troisième livre *de l'Ame*, comm. V, digr. part. 5]. Il est manifeste, en effet, qu'il y a diversité parmi les hommes, en ce

qui est des habitus; et, par suite, les habitus ordonnés à la connaissance ne peuvent pas être attribués directement à ce qui, étant un numériquement, est commun à tous les hommes. Il s'ensuit que si l'intellect possible est le même numériquement pour tous les hommes, les habitus des sciences, en raison desquels les hommes se diversifient, ne pourront pas se trouver dans l'intellect possible, comme dans leur sujet, mais seront dans les facultés intérieures sensibles qui existent diverses dans les divers hommes ».

Saint Thomas fait observer que « cette position » a un double tort. — « D'abord », elle « est contraire à la pensée d'Aristote » qu'Averroès prétendait rendre fidèlement. « Il est manifeste, en effet, que les facultés sensibles ne sont point raisonnables par essence, mais seulement par participation, comme il est dit au premier livre de *l'Éthique* (ch. XIII, n. 15; de S. Th., leç. 20). Or, Aristote met les vertus intellectuelles, qui sont la sagesse, la science et l'intelligence, dans ce qui est raisonnable par essence. Et, par suite, elles ne sont pas dans les facultés sensibles, mais dans l'intelligence elle-même. D'ailleurs, Aristote dit expressément, au troisième livre *de l'Ame* (ch. IV, n. 6; de S. Th., leç. 8), que l'intellect possible, *lorsqu'il devient ainsi chaque espèce particulière*, c'est-à-dire lorsqu'il est réduit en acte par rapport à chaque espèce d'être, en vertu des espèces intelligibles, *devient en acte à la manière dont celui qui sait est dit être en acte; ce qui arrive, quand il peut agir par lui-même*, vaquant à l'acte de vision intellectuelle. *Même alors, il est en puissance, d'une certaine manière; mais non pas comme il l'était avant qu'il eût appris ou qu'il eût trouvé ce qu'il sait.* Ainsi donc, l'intellect possible lui-même est le sujet où se trouve l'habitus de la science, qui fait qu'on peut vaquer à l'acte de voir alors même qu'on n'y vaque pas en effet. — Le second tort de la position d'Averroès est d'être contraire à la vérité. C'est qu'en effet, de même que la puissance appartient au sujet à qui appartient l'opération, de même aussi l'habitus est au sujet à qui est l'opération. Puis donc que l'acte d'entendre et de voir intellectuellement est l'acte propre de l'intelligence, il s'ensuit que l'habitus en vertu duquel on voit, est aussi, proprement, dans l'intelligence elle-même ». —

Il n'y a aucun doute possible là-dessus; et la position d'Averroès, aux yeux de la raison, est absolument insoutenable.

L'*ad primum*, avant de répondre à l'objection, en fixe le sens et la portée. — « D'aucuns disaient, comme le rapporte Simplicius dans son *Commentaire des Prédicaments* (chap. *de la Qualité*), que parce que toute opération de l'homme appartient en quelque sorte au composé, ainsi qu'Aristote le dit au premier livre *de l'Ame*, à cause de cela, aucun habitus n'est dans l'âme seule, mais dans le composé; d'où il suit qu'aucun habitus n'est dans l'intelligence, l'intelligence étant indépendante du corps. Et c'est ce que l'objection concluait. — Mais, dit saint Thomas, la raison invoquée n'est point bonne. L'habitus, en effet, n'est pas la disposition de l'objet à l'endroit de la puissance, mais plutôt la disposition de la puissance à l'endroit de l'objet. Il s'ensuit que l'habitus doit être dans la puissance même qui est le principe de l'acte, et non point dans ce qui se réfère à la puissance, à titre d'objet. Or, l'acte d'entendre n'est dit commun à l'âme et au corps, qu'en raison de l'image » sensible requise pour cet acte, « ainsi qu'il est dit au premier livre *de l'Ame* (ch. I. n. 9; de S. Th., leç. 2). D'autre part, il est clair que l'image sensible se compare à l'intellect possible par mode d'objet, comme il est dit au troisième livre *de l'Ame* (ch. VII, n. 3; de S. Th., leç. 12). Par conséquent, il demeure que l'habitus intellectuel doit être principalement du côté de l'intelligence elle-même, et non du côté de l'image sensible, commune à l'âme et au corps. Il faut donc dire que l'intellect possible est le sujet de l'habitus. C'est, en effet, à ce qui est en puissance à plusieurs choses, qu'il convient d'être le sujet des habitus; et ceci convient surtout à l'intellect possible. Donc, c'est bien l'intellect possible qui est le sujet des habitus intellectuels ». — L'acte d'intelligence suppose deux choses : la faculté et l'objet. C'est en raison de l'objet, que le corps peut avoir une certaine part dans cet acte. L'objet, en effet, vient du dehors par l'entremise des sens, et n'arrive à l'entendement réceptif, pour l'actuer, qu'après avoir été en quelque sorte spiritualisé par la lumière de l'intellect agent, tombant sur les images venues des sens et conservées dans l'imagination. Mais l'acte d'intelligence ne con-

siste pas dans cette actuation de l'intelligence par les images que l'intellect agent a spiritualisées; ceci n'en est que la préparation; laquelle préparation, précisément, consiste à disposer l'entendement réceptif et à le rendre apte à produire ensuite, une fois actué par les espèces intelligibles, l'acte même d'intel lection. Et c'est parce qu'il peut être ainsi diversement actué en vue de l'acte d'intellection, que l'entendement réceptif est au plus haut degré apte à être sujet d'habitus.

L'*ad secundum* explique en quel sens nous parlons de puissance au sujet de l'intelligence, bien qu'il n'y ait pas, en elle, de matière. « De même, dit saint Thomas, que la puissance à l'être sensible convient à la matière corporelle, de même la puissance à l'être intelligible convient à l'intellect possible. Et, par suite, rien n'empêche que dans l'intellect possible se trouve l'habitus, qui occupe le milieu entre la puissance pure et l'acte parfait ».

L'*ad tertium* rappelle brièvement quel est le rôle des facultés sensibles par rapport à l'acte d'intellection. « Les facultés de perception d'ordre intérieur » sensible « préparent à l'intellect possible son objet propre » : elles fournissent la matière des espèces intelligibles. « Et voilà pourquoi la bonne disposition de ces facultés, aidée par la bonne disposition du corps, rend l'homme plus apte à l'acte d'entendre. A ce titre, l'habitus intellectuel peut se trouver, d'une façon secondaire, en ces sortes de facultés. Mais, principalement, il est dans l'intellect possible ».

Cette question de l'habitus intellectuel en lui-même et dans ses rapports avec les facultés de perception, d'ordre sensible, surtout extérieur, est mise en vive lumière par un très bel article de saint Thomas dans son commentaire sur les *Sentences*, liv. III, dist. 14, q. 1, art. 1, q^la^ 2. « Il n'est aucune puissance passive, explique le saint Docteur, qui puisse passer à l'acte, si elle n'est complétée par la forme du principe actif qui doit l'actuer; car il n'est rien qui agisse autrement qu'il n'est lui-même en acte. Or, les impressions des objets qui agissent peuvent être dans les sujets passifs qui les reçoivent, d'une double manière. D'abord, par mode de passion », ou de chose subie, « selon

que la puissance passive est sous l'action même de l'objet qui agit sur elle. D'une autre manière, par mode de qualité et de forme, quand l'impression de l'objet est en quelque sorte devenue connaturelle au sujet » et demeure en lui, même quand l'objet n'est plus présent et n'agit plus sur le sujet; « et c'est ainsi qu'Aristote, au livre des *Prédicaments*, distingue la passion de la qualité passible ».

Cela dit, « il faut savoir que le sens est une puissance passive. Il ne se peut pas, en effet, que par sa nature de puissance, il soit en acte par rapport à tout ce que son opération peut atteindre; et, par exemple, il ne se peut pas qu'il y ait quelque chose qui ait actuellement, en soi, de par sa nature, toutes les couleurs » : la lumière même du soleil ne les a qu'en puissance; et, pour que ces couleurs apparaissent d'une façon actuelle, il faut une surface qui joue partiellement ou totalement le rôle de prisme et les décompose. A plus forte raison en sera-t-il ainsi du sens qui n'a pas en lui virtuellement les diverses espèces de couleur, comme la lumière, mais qui doit les recevoir venues et imprimées du dehors. « Et c'est ainsi que le sens, recevant en lui l'action des couleurs, est actué par elles; et, leur devenant semblable, est apte à les connaître. — Pareillement aussi, l'intelligence est faite pour connaître tout ce qui est; car il y a identité entre l'être et le vrai, qui est l'objet de l'intelligence. D'autre part, aucune créature ne peut porter en elle, d'une façon actuelle, tout l'être de ce qui est; car l'être est infini. Ceci est le propre de Dieu qui est la source de tout ce qui est et en qui préexistent, d'une certaine manière, toutes choses, ainsi que le dit saint Denys, au chapitre v des *Noms Divins*. Il s'ensuit qu'aucune créature ne peut produire l'acte d'entendre qu'en vertu d'une certaine faculté intellectuelle qui aura raison de puissance passive ou réceptive. — Et de là vient que ni le sens ni l'intellect possible ne peuvent agir, s'ils ne sont perfectionnés ou mus par leurs objets qui ont raison de principe actif » par rapport à eux.

Toutefois, il y a une différence considérable entre le sens et l'intelligence, dans le mode dont ils sont mis en acte par leur objet. « Le sens », en effet, du moins s'il s'agit du sens exté-

rieur, « n'agit qu'à la présence de l'objet sensible. Il suffira donc, pour la perfection de son acte, que l'impression de son objet soit reçue en lui seulement par mode de passion. Il est requis, au contraire, pour la perfection de l'intelligence, que l'impression de son objet soit en elle, non pas seulement par mode de passion, mais aussi par mode de qualité et de forme connaturelle parfaite. Cette forme est ce que nous appelons l'habitus. Et parce que ce qui est naturel est à demeure fixe ; et que l'homme peut aisément et à son gré user de sa vertu naturelle ; et que cela lui est agréable, comme étant conforme à sa nature ; — de là vient que l'habitus se perd difficilement, tel la science ; et que l'homme peut en user quand il le veut ; et que son opération en est rendue toute suave. — Or, de même que dans le sens de la vue se trouve un double principe actif par mode d'objet : l'un, qui a raison d'agent et de moteur premier, savoir la lumière ; l'autre, qui est comme le moteur mû, et c'est la couleur, que la lumière rend visible d'une façon actuelle ; — pareillement aussi, dans l'intelligence, il y a, comme agent premier, la lumière de l'intellect agent, et comme moteur mû l'espèce qui a été faite par lui actuellement intelligible. D'où il suit que l'habitus de la partie intellectuelle est comme constitué de la lumière » de l'intellect agent « et de l'espèce intelligible des objets qui sont connus par elle » [Cf. sur le rôle de l'intellect agent et des espèces, Première Partie, q. 79, art. 3, 4 ; q. 84 ; q. 105, art. 3].

Une réponse de l'article des *Sentences*, que nous venons de reproduire, achève d'éclairer la question de l'habitus intellectuel, dans son rapport avec l'intellect agent. — « L'âme intellectuelle, dit saint Thomas, se compare aux choses qu'elle doit entendre, d'une double manière. — D'abord, comme les rendant elle-même actuellement intelligibles ; car ce ne sont pas toutes choses, selon qu'elles existent dans leur nature, qui sont actuellement intelligibles, mais seulement les choses immatérielles ; et de là vient que même les choses matérielles sont rendues actuellement intelligibles, par ce fait qu'elles sont abstraites de la matière particulière et de ses conditions, devenant ainsi, en quelque sorte, semblables à l'intelligence, qui est immatérielle. — D'une

autre manière, l'intelligence se compare aux choses, comme les connaissant ; et, en cela, il faut qu'elle soit semblable aux choses elles-mêmes, en telle sorte que par la raison propre de chacune de ces choses, elle ait de chaque chose une connaissance » précise et « déterminée. — Or, pour qu'un être rende semblable à soi une foule d'autres choses, il suffit qu'il ait actuellement cette unique forme qui constitue la similitude; et c'est ainsi que par sa chaleur, le feu rend une foule de choses semblables à lui. Mais pour qu'un être soit semblable à plusieurs, il faut qu'il ait actuellement la forme de chacun d'eux, comme on le voit pour les diverses images représentées sur un mur. — Par conséquent, l'âme intellectuelle pourra rendre toutes choses actuellement intelligibles, par l'unique nature de la lumière qu'elle a d'une façon actuelle, sans qu'elle ait besoin de rien recevoir d'autre, d'un autre », en fait de lumière; « d'où il suit que la puissance qui fait cela est purement active », nullement passive ou réceptive; « et on l'appelle du non d'intellect » qui agit ou d'intellect « agent, produisant son action sans l'intermédiaire d'aucun habitus » : il n'y a ni ne peut y avoir aucun habitus dans l'intellect agent, précisément parce qu'il n'est qu'acte et qu'il n'y a aucune raison de puissance passive en lui, comme principe d'action. « Au contraire, parce que l'essence de l'âme est limitée, elle ne peut point, par elle-même, être semblable à toutes les essences des choses à entendre. Il faudra donc que cette assimilation s'achève parce qu'elle recevra quelque chose d'ailleurs. D'où il suit que la puissance selon laquelle elle se perfectionne est une puissance passive, en quelque sorte, pour autant que toute réception est une certaine passion. Et on l'appelle du nom d'intellect possible » ou d'entendement réceptif. « C'est cette puissance qui n'agit que par l'entremise d'un certain habitus ».

Il est aisé de voir, après ces lumineuses explications de notre saint Docteur, ce que nous devons entendre par l'« habitus intellectuel », notion qui sera, du reste, complétée et précisée à l'article 4 de la question 54 ; et la raison d'être de cet habitus ; et le sujet où il se trouve, au sens propre et formel; et comment, d'une façon secondaire et participée, on retrouve quelque

chose de cet habitus dans les facultés intérieures de perception sensible, tandis qu'il ne se trouve, en rien, *au sens propre*, dans les facultés extérieures de perception sensible, ni dans les organes du corps, où n'existe jamais, *par mode de forme inhérente, quelque chose qui soit principe spontané d'action ;* mais seulement une *réceptivité passive*, un *pli reçu*, qui rendra plus facile l'action ou le mouvement venu des facultés supérieures, qui, seules, ont, dans ce mouvement ou dans cette action, la raison de principe moteur : auquel sens, très réel, mais fort impropre dans la raison supérieure d'habitus, nous avons concédé qu'on pouvait parler d'habitus opératif pour tout être physique plastique soumis à l'action d'un principe moteur intelligent.

Après l'intelligence, la volonté. — Pouvons-nous admettre que la volonté ait raison de sujet par rapport aux habitus ? C'est ce que nous allons examiner à l'article suivant.

Article V.

Si dans la volonté se trouve quelque habitus ?

Trois objections veulent prouver que « dans la volonté, il n'y a pas d'habitus ». — La première arguë de la doctrine même que nous venons d'établir dans l'article précédent. « L'habitus qui est dans l'intelligence est constitué par les espèces intelligibles qui rendent possible l'acte d'entendre. Or, la volonté n'use pas d'espèces dans son action. Donc, il n'y a pas d'habitus en elle ». — La seconde objection insiste et fait observer que « dans l'intellect agent, l'on ne met pas d'habitus, comme dans l'intellect possible, parce qu'il est une puissance » seulement « active. Or, la volonté est, au plus haut point, une puissance active ; car c'est elle qui meut toutes les autres puissances à leurs actes, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 9, art. 1). Donc, en elle, il n'y a pas d'habitus ». — La troisième objection dit que « dans les puissances naturelles, il n'y a pas d'habitus, parce qu'elles sont, en vertu de leur nature, déterminées à une chose. Or, la volonté, en vertu de sa nature, est ordonnée à tendre vers le bien que

lui montre la raison. Donc, il n'y a pas d'habitus dans la volonté ». — Les trois objections que nous venons de lire offrent un intérêt exceptionnel dans la question qui nous occupe.

L'argument *sed contra* observe que « la justice est un certain habitus. Or, la justice est dans la volonté; elle est définie, en effet, *un habitus selon lequel on veut et on opère des choses justes*, ainsi qu'il est dit au cinquième livre de *l'Éthique* (ch. 1, n. 3; leç. 1). Donc, la volonté est le sujet de certains habitus ».

Au corps de l'article, saint Thomas procède par un raisonnement simple mais décisif. « Toute puissance », dit-il, « qui peut de diverses manières être ordonnée à agir, a besoin d'habitus qui la dispose comme il convient pour son acte. Or, la volonté, parce qu'elle est une puissance rationnelle, peut être diversement ordonnée à agir. Il s'ensuit qu'il faut mettre dans la volonté quelque habitus qui la dispose comme il convient pour son acte ». — Cette raison se tire de la nature de la volonté. Mais, remarque saint Thomas, « la nature même de l'habitus montre qu'il dit principalement ordre à la volonté, l'habitus étant, par définition, *ce dont on use comme on veut*, ainsi qu'il a été marqué plus haut » (art. 1, arg. 1). — Nous reviendrons tout à l'heure à cette doctrine du corps de l'article. — Auparavant, nous allons lire les réponses aux objections.

L'*ad primum* fait observer que, « si dans l'intelligence, il y a une certaine espèce, qui est la similitude de l'objet, pareillement dans la volonté, et en toute faculté appétitive, il doit se trouver quelque chose qui l'incline vers son objet, l'acte de la faculté appétitive n'étant pas autre chose qu'une certaine inclination, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 6, art. 4) [Cf. ce que nous avons dit au sujet des effets de l'amour et aussi de sa nature, dans le Traité des Passions, q. 26; q. 28]. Si donc il s'agit de ce à quoi la volonté est suffisamment inclinée par la nature de la puissance elle-même, il n'est pas besoin de quelque qualité qui l'incline. Mais parce qu'il est nécessaire à la fin de la vie humaine, que la faculté appétitive soit inclinée à certaines choses déterminément auxquelles ne l'incline point la nature de la puissance, qui se réfère à des choses multiples et diverses, à cause de cela il est nécessaire que, dans la volonté et dans les autres facultés appé-

titives, se trouvent certaines qualités sous forme d'inclinations, qu'on appelle du nom d'habitus ».

L'*ad secundum* dit que « l'intellect agent est seulement actif, et nullement passif. La volonté, au contraire, et toute autre faculté appétitive, a raison de moteur mû, ainsi qu'il est marqué au troisième livre *de l'Ame* (ch. x, n. 7; de S. Th., leç. 15). Il s'ensuit qu'on ne peut pas raisonner également de part et d'autre; car le fait de pouvoir être sujet d'habitus convient à ce qui est, d'une certaine manière, en puissance ».

L'*ad tertium* accorde que « la volonté, par la nature même de la puissance, est inclinée au bien de la raison. Mais parce que ce bien est multiple et divers, il est nécessaire que la volonté soit inclinée à tel bien de la raison déterminée par quelque habitus, afin que l'acte s'ensuive d'une façon plus prompte ».

On aura remarqué la concision de ces réponses, en parfaite harmonie avec la concision du corps de l'article. La doctrine qui s'y trouve condensée est d'une importance extrême dans la question des habitus, qui fondera plus tard la doctrine même des vertus. Pour la bien entendre, nous allons reproduire, ici encore, un article du commentaire sur les *Sentences*, liv. II, dist. 27, q. 1, art. 1, où cette doctrine se trouve lumineusement exposée. « Parce que, dit le saint Docteur, l'effet est proportionné à sa cause, il faut que l'acte de la puissance raisonnable soit proportionné à cette puissance. Or », dans l'acte bon de cette puissance ou « dans l'acte de vertu, il n'y a pas seulement à considérer la substance de l'acte lui-même; il faut considérer aussi le mode d'agir ; car ce n'est pas celui qui agit chastement, de quelque façon qu'il le fasse, qui est chaste, mais celui qui agit ainsi avec facilité et s'y complaisant, comme il est marqué au premier livre de *l'Éthique*. D'autre part, la délectation ou la complaisance a pour cause ce qui convient, ainsi qu'on le voit même dans les choses sensibles, où l'union de ce qui convient au sujet à qui il convient cause la délectation. Il faut donc que l'acte de vertu procède de la puissance adaptée et rendue semblable à cet acte » ou à son objet. « Or, ceci, la puissance raisonnable ne l'a pas d'elle-même, puisqu'elle est indifférente à

l'un ou à l'autre. Par conséquent, il faut que quelque chose soit surajouté à la puissance d'où résulte pour elle sa perfection qui l'amènera à produire cet acte. Et c'est cela que nous disons être l'habitus de la vertu. — Aussi bien Aristote dit-il, au second livre de *l'Éthique*, que le signe de la présence de l'habitus se doit prendre en ce que celui qui agit agit avec plaisir. — De là vient aussi que la puissance perfectionnée par l'habitus de la vertu, tend à l'acte qui lui convient par mode d'une certaine nature ; ce qui a fait dire à Cicéron (dans le prologue de sa *Rhétorique*) que la vertu est un habitus, par mode de nature, en harmonie avec la raison ; de même, en effet, que le corps lourd tend en bas, de même la chasteté accomplit des œuvres chastes. — De là vient enfin que dans la nature parfaite dont la puissance ne peut pas s'infléchir vers le mal, il n'est point requis d'habitus intermédiaire par lequel elle agisse, parce que la puissance elle-même, par elle-même, est proportionnée à l'acte parfait, comme il arrive en Dieu », où d'ailleurs la puissance et la nature sont identiques.

Une réponse de ce même article (l'*ad 3um*) nous explique comment l'habitus, pour tant qu'il incline la puissance à un acte déterminé, ne nuit cependant en rien à la liberté de cette puissance. C'est qu'en effet, « la nature de la puissance n'est pas détruite par l'habitus » ; il s'y conforme plutôt, en étant la perfection ; car toujours « les perfections demeurent proportionnées aux sujets qu'elles doivent parfaire », ainsi que le dit saint Thomas, IIIe livre des *Sentences*, dist. 23, q. 1, art. 1, qla 1, *ad 5um*. « Or, poursuit le saint Docteur, dans l'*ad 3um* que nous reproduisons, la nature de la puissance raisonnable est telle, qu'elle ne peut pas être contrainte à une chose. Lors même donc qu'elle soit perfectionnée par » l'habitus de « la vertu, il demeurera en son pouvoir d'agir ou de n'agir pas, d'agir dans ce sens ou dans le sens contraire; comme aussi elle pourra ne pas suivre d'une façon continuelle et ininterrompue l'inclination de l'habitus vertueux. C'est qu'en effet, l'acte de la vertu a quelque chose qu'il tient de la puissance, savoir qu'il n'est point produit par nécessité, et quelque chose qu'il tient de l'habitus, savoir qu'il est produit avec facilité ».

Il suit de là que l'habitus existant dans la volonté a des

caractères communs avec l'habitus existant dans l'intelligence, ou aussi dans les facultés d'ordre sensible, et des caractères spéciaux lui appartenant en propre; car ce serait une erreur de croire que tous les habitus doivent avoir un mode d'être identique. « Les perfections étant proportionnées aux sujets qu'elles doivent parfaire, puisque toujours l'*acte propre est dans une puissance qui lui est propre*, ainsi qu'il est dit au second livre *de l'Ame*, il s'ensuit qu'il n'est point nécessaire que les habitus des facultés de connaître et ceux des facultés affectives soient d'un même mode, pas plus que les facultés qu'ils ont à parfaire ». C'est la déclaration expresse de saint Thomas, dans le commentaire des *Sentences*, liv. III, dist. 23, q. 1, art. 1, q^la^ 1, *ad 5um*, que nous avions déjà cité.

Au même endroit, dans le corps de l'article, saint Thomas nous donne un exposé synthétique de la question des habitus, en ce qui est du sujet où ils peuvent se trouver, que nous allons aussi reproduire. Outre que cette page résume excellemment tout ce que nous avons dit jusqu'ici, elle y ajoute encore un surcroît de lumière extrêmement précieux, comme l'on va pouvoir s'en convaincre.

« Pour tout ce qui a une règle et une mesure, la raison de bonté ou de rectitude consiste dans la conformité à la mesure ou à la règle; et la raison de mal, dans le manque de conformité à cette règle ou à cette mesure. La première mesure et la première règle de toutes choses est la divine Sagesse. Il s'ensuit que la bonté ou la rectitude ou la vertu de chaque chose consiste en ce qu'elle atteint ce à quoi la Sagesse divine l'ordonne, ainsi que le dit saint Anselme (*Dialogue de la vérité*, ch. XI). Et il en est de même à l'endroit des autres règles secondes : c'est à se conformer à elles que consiste la bonté et la rectitude de tout ce qu'elles règlent. Or, il est certaines puissances limitées à certaines actions ou passions; selon qu'elles les remplissent, elles sont conformes à leur règle, parce que c'est la divine Sagesse qui les y ordonne. Et parce que l'inclination de la nature est toujours déterminée à une chose, ces sortes de puissances peuvent, en vertu même de leur nature de puissances, avoir suffisamment leur rectitude et leur bonté; que s'il y a quelque mal, en elles, il provient du

défaut même de la puissance. Les puissances plus hautes, au contraire, et plus universelles, comme sont les puissances rationnelles, ne sont pas limitées à quelque chose d'unique, soit comme objet, soit comme mode d'agir. Elles peuvent, en effet, avoir leur rectitude en raison de choses diverses et en raison de divers modes d'agir. Il s'ensuit qu'elles ne peuvent pas, de par la seule nature de la puissance, être déterminées à ce qui est leur rectitude et leur bien. Il faut qu'elles soient rendues droites, en recevant de leur règle leur rectitude » par mode de quelque chose qui se surajoute à elles. « Ceci peut se produire d'une double manière. D'abord, en recevant leur rectitude par mode de passion » ou de chose subie et qui ne demeure pas dès qu'a cessé l'action de l'agent; « et c'est ainsi que la puissance est réglée selon qu'elle est sous la motion de ce qui la règle. Mais, parce que le fait de pâtir seulement, ou de recevoir, sans coopérer en rien à cette action, est la définition même de la violence, comme on le voit au troisième livre de *l'Éthique*, et que la violence rend l'action difficile et pleine de tristesse, ainsi qu'il est dit au cinquième livre des *Métaphysiques*, en raison de cela un tel mode de réception de la rectitude ne suffit pas pour que la puissance soumise à la règle soit d'une rectitude parfaite. Il faut donc que la rectitude de la règle soit reçue dans la puissance selon un autre mode, savoir par mode de qualité inhérente, en telle sorte que la rectitude de la règle devienne la forme de la puissance qui est ainsi réglée : dès lors, en effet, elle accomplira avec facilité et plaisir ce qui est droit, comme une chose qui convient à sa forme ». Saint Thomas reproduit ici les divers textes que nous connaisons déjà, où Aristote et Averroès marquent les caractères ou les propriétés de cette forme surajoutée, ayant raison d'habitus, par rapport à la puissance, et devenant en elle comme une seconde nature qui rend l'action aisée, agréable et qui est à la merci du sujet qui agit. Puis, il ajoute :

« On le voit donc : les puissances naturelles, parce qu'elles sont, d'elles-mêmes, déterminées à une seule chose, n'ont pas besoin d'habitus. Ni, non plus, les puissances sensibles de perception ; parce qu'elles ont un mode d'agir déterminé, auquel elles ne manquent que par le défaut même de la puissance. Ni,

non plus, la volonté humaine, selon qu'elle est naturellement déterminée à la fin dernière et au bien qui a pour elle raison d'objet » formel ou adéquat. « Ni, non plus, l'intellect agent, qui a une action déterminée, savoir : faire actuellement intelligibles » les objets venus des sens, qui ne l'étaient qu'en puissance, « comme la lumière rend les couleurs actuellement visibles. Pareillement, aussi, en Dieu, il ne saurait y avoir d'habitus, Lui-même étant la première règle qui n'est réglée par rien ; d'où il suit qu'Il est bon par essence et non par la participation d'une rectitude qui lui viendrait d'un autre ; et le mal ne saurait en rien l'atteindre. — Mais l'intellect possible, qui, de soi, est indéterminé, comme la matière première, a besoin d'habitus faisant qu'il participe sa règle : d'habitus naturel, quant à ce qui est déterminé immédiatement par la lumière naturelle de l'intellect agent qui est sa règle, comme sont les premiers principes ; d'habitus acquis, par rapport à ce qui peut être déduit de ces premiers principes ; et d'habitus infus, qui le rendent participant de la première règle dans les choses qui dépassent l'intellect agent », c'est-à-dire qui ne peuvent pas être connues en vertu des espèces sensibles éclairées et illuminées par l'intellect agent. — « Pareillement, aussi, dans la volonté, relativement aux choses auxquelles sa nature ne la détermine point » ; et nous savons qu'elle n'est déterminée, par sa nature, qu'à la raison de bien et à ce qui est nécessairement lié, pour elle, à cette raison-là [Cf. q. 10, art 1]. « De même, dans l'appétit irascible et dans le concupiscible, nous avons besoin d'habitus, selon qu'ils participent la rectitude de la raison qui est leur règle » naturelle ; « ou la rectitude de la première mesure, dans les choses qui dépassent la nature humaine, relativement aux habitus infus. — Pareillement aussi, dans le corps animé se trouve l'habitus de la santé, selon qu'il participe de l'âme une disposition qui lui permet d'accomplir ses actes comme il convient : on appelle, en effet, œil sain, l'œil qui peut réaliser parfaitement l'acte de voir, ainsi qu'il est dit au sixième livre de l'*Histoire des animaux* (ch. 1). — Par où l'on voit, conclut saint Thomas, que les qualités appelées du nom d'habitus se trouvent dans les choses animées, et surtout dans les êtres qui ont la faculté de choisir ».

Cette dernière réflexion du saint Docteur semble porter indistinctement sur les habitus opératifs et sur les habitus entitatifs, bien qu'elle s'applique surtout aux habitus opératifs.

La nature et les conditions de cette dernière sorte d'habitus, déjà précisées dans l'article que nous venons de lire, le sont encore dans un autre article des *Questions disputées, de la Vertu en général*, q. I, art. I, qui va nous permettre de fixer nettement la pensée de saint Thomas sur ce sujet si important et si difficile.

« La vertu, observe le saint Docteur, selon que son nom l'indique, désigne le complément de la puissance ; aussi bien on parle de vertu ou de force, au sujet d'une chose, quand cette chose, en raison de la puissance complète qui est en elle, peut suivre son élan ou son mouvement ; et c'est pour cela qu'Aristote, au premier livre *du Ciel et du Monde* (ch. XI, n. 7, 8 ; de S. Th., leç. 25), dit que la vertu est *le terme de la puissance en une chose*. Et parce que la puissance se dit par rapport à l'acte, le complément de la puissance se considérera selon qu'elle peut avoir son acte parfait. D'autre part, l'acte ou l'opération est la fin du sujet qui agit, toute chose étant pour son opération comme pour sa fin prochaine et immédiate. Et parce que tout être est bon, selon qu'il a un ordre parfait à sa fin, il s'ensuit que la vertu », qui est l'ordre parfait à l'acte parfait, « *constitue bon le sujet où elle se trouve et rend son acte bon*, ainsi que le dit Aristote au second livre de *l'Éthique* (ch. VI, n. 2 ; de S. Th., leç. 6). On voit aussi, par là, qu'elle est *la disposition du parfait à l'excellent*, comme il est dit encore au septième livre des *Physiques* (t. XVII ; de S. Th., leç. 5). Et ceci, observe le saint Docteur, convient à la vertu de n'importe quelle chose ». C'est-à-dire que tout principe actif d'une chose en vertu duquel cette chose accomplit ce pour quoi elle est faite, mérite le nom de vertu au sens que nous venons de définir et avec les propriétés qui ont été marquées. « On parlera, en effet, de la vertu du cheval, qui le rend bon, et rend bon, aussi, son acte ; de même, de la vertu de la pierre, de l'homme, ou de quelque autre être que ce soit ».

Toutefois, si la vertu, ainsi comprise, se trouve ou peut se

trouver en n'importe quel être qui agit, elle n'aura pas, dans tous les êtres, la même condition. C'est qu'en effet, « selon la condition diverse des puissances, elle aura elle-même un mode de complexion très divers. Car il est des puissances qui sont purement actives; d'autres, qui sont purement passives et mues; d'autres, qui agissent et meuvent étant mues. — Les puissances qui sont purement actives n'ont pas besoin, pour produire leur acte, qu'on leur ajoute quelque chose. Il s'ensuit qu'en ces sortes de puissances, la vertu de la puissance n'est pas autre chose que la puissance elle-même. Telles sont la puissance divine, l'intellect agent, et les puissances naturelles. Les vertus de ces puissances ne sont pas des habitus surajoutés; ce sont les puissances elles-mêmes qui sont complètes et achevées par elles-mêmes » relativement à leurs actes. — « On appelle puissances mues seulement les puissances qui n'agissent que sous l'action d'un autre, celles qui n'ont pas, en elles-mêmes, d'agir ou de n'agir pas, mais n'agissent que sous l'impulsion de la force ou de la vertu de l'agent qui les meut. Telles sont les puissances sensibles considérées en elles-mêmes. Aussi bien, est-il dit au troisième livre de *l'Éthique*, que le sens n'est le principe d'aucun acte »; c'est-à-dire qu'il ne peut agir que s'il est actuellement impressionné par un objet agissant sur lui. « Ces puissances, dit saint Thomas, sont perfectionnées en vue de leurs actes par quelque chose qui est surajouté » : telle l'espèce sensible causée dans l'organe du sens par l'objet que le sens perçoit; « mais ce quelque chose qui est ainsi surajouté ne se trouve pas dans la puissance par mode de forme qui y demeure, mais seulement par mode de passion » ou d'impression reçue et qui n'existe dans le sujet qu'autant que l'objet agit, « comme l'image dans la pupille. Il suit de là que les vertus de ces puissances ne sont pas des habitus, mais que ce sont plutôt les puissances elles-mêmes, selon qu'elles sont actuellement sous l'action de leurs principes actifs. — Quant aux puissances qui agissent tout ensemble et sont mues, ce sont les puissances qui sont mues en telle sorte par leurs principes actifs, que cependant elles ne sont point par eux déterminées à une seule chose, mais ont en elles-mêmes d'agir » indépendamment de l'action actuelle de ces principes actifs.

« Telles sont les puissances qui en quelque manière sont raisonnables. Ces puissances sont complétées, relativement au fait d'agir, par quelque chose de surajouté, qui n'est pas en elles par mode de passion seulement, mais par mode de forme qui se repose et demeure dans le sujet ; en telle manière cependant que par ces sortes de formes la puissance n'est pas contrainte nécessairement à agir d'une seule manière ; car autrement la puissance ne serait pas maîtresse de son acte. Les vertus de ces puissances ne sont pas les puissances elles-mêmes ; ni non plus de simples passions » ou impressions transitoires, comme dans les puissances sensibles ; « ni des qualités agissant nécessairement, comme les qualités des choses naturelles ; mais elles sont des habitus, selon lesquels le sujet peut agir au gré de sa volonté, ainsi que le dit Averroès, au troisième livre *de l'Ame* » (comm. XVIII).

Essayons, à la suite de ces lumineuses explications de saint Thomas, de nous faire une idée précise de l'habitus opératif. Il se distingue de l'habitus entitatif, en ce qu'il a pour sujet la puissance d'agir. Mais non pas une puissance quelconque. Il faut, d'abord, que cette puissance soit une véritable faculté d'agir, distincte de ce qui ne serait qu'une simple qualité active servant d'instrument immédiat à la forme substantielle qui agit par elle, comme sont, par exemple, les qualités actives des éléments ou des mixtes. De ce chef, nous devrons exclure de la raison de sujet, par rapport à l'habitus opératif, tout ce qui est purement corps brut ou minéral. Il pourra se trouver, en ces sortes d'êtres, des dispositions corporelles que nous appellerons, si on le veut, du nom d'habitus entitatifs. Il n'y aura jamais ni ne pourra y avoir d'habitus opératif au sens propre. L'habitus opératif demande, comme sujet, une véritable puissance d'agir, qui ait la raison de faculté distincte, découlant de la forme substantielle, mais se superposant à elle comme principe d'action, et appartenant à la seconde espèce de la qualité, non à la troisième, constituée par les seules qualités actives ou passives, que nous appellerions aujourd'hui les forces physico-chimiques.

Ainsi donc la disposition des forces physico-chimiques peut bien se rattacher à l'habitus entitatif, servant plus ou moins

directement à l'opération; elle ne méritera jamais, au sens propre, le nom d'habitus opératif. La raison en est toute simple. Ces qualités actives ou ces forces physico-chimiques sont elles-mêmes la disposition ultime du sujet par rapport à son action; elles ne peuvent donc rien recevoir qui les dispose elles-mêmes ultérieurement à cette action. C'est pour cela que saint Thomas nous a dit, à l'article premier de cette question, et aussi à la fin de l'article 3, que le corps et ses organes, à le considérer comme agissant en vertu des qualités actives et passives qui sont le propre des éléments dont il se compose, ne peut pas être le sujet d'habitus ordonnés à l'opération. Il est vrai que *sous le mouvement de l'âme et en tant qu'il est son organe*, il pourra être plié à servir plus ou moins promptement et docilement l'âme qui le meut; mais cette adaptation ne participera la raison d'habitus opératif qu'*en tant qu'elle vient de l'âme et qu'elle est ordonnée à l'action ou au mouvement que l'âme cause en raison de l'habitus qui existe en elle;* considérée en elle-même, ou selon qu'elle est dans le corps et dans ses organes, abstraction faite de l'ordre qu'elle a au mouvement de l'âme, elle ne dépasse pas la raison de disposition corporelle ou d'habitus entitatif. De là le mot si profond de saint Thomas, à la fin de l'article 3, *ad 3um*, disant que « les habitus ne sont pas dans les membres du corps, mais plutôt dans les puissances qui commandent leur mouvement ». Et c'est dans ce sens que nous devons entendre tout ce qui a été dit plus haut à ce sujet.

Donc, la première condition pour que nous ayons un habitus opératif, est qu'il faut avoir une vraie puissance, appartenant à la seconde espèce de la qualité. — Mais cela ne suffit pas. Les puissances végétatives, en effet, et l'intellect agent appartiennent à ce genre de puissances. Et cependant il est impossible de parler d'habitus à leur endroit. C'est qu'en effet, pour être sujet d'habitus, la puissance doit être une puissance passive en quelque sorte. Si elle est purement active, elle sera ordonnée à son acte selon tout elle-même et naturellement. Elle agira uniquement par ce qu'elle est, non par ce qu'elle reçoit, puisqu'elle est seulement ordonnée à agir, nullement à recevoir. Il s'ensuit qu'un habitus venant du dehors et devant la disposer à agir

sera chose tout à fait impossible pour elle. — De ce chef et à ce titre, nous devons exclure toute raison d'habitus opératif, au sens propre, de nos facultés végétatives et du monde purement végétal. Ici même, c'est seulement de dispositions corporelles et d'ordre entitatif qu'il pourra être question, ou d'adaptation à agir, en raison des qualités actives ou passives, c'est-à-dire des forces physico-chimiques, par l'entremise desquelles agit toujours la puissance végétative.

Une puissance, ayant vraiment raison de faculté distincte, et de faculté qui ne soit pas uniquement active, mais, d'une certaine manière, passive; telle est la seconde condition requise pour pouvoir être le sujet de l'habitus opératif. — Toutefois, cette nouvelle condition ne suffit pas encore. Ce n'est pas d'une manière quelconque que la faculté doit recevoir. Il faut que ce qu'elle reçoit demeure en elle, même après que la cause qui l'y produit a cessé d'agir; en telle sorte que ce quelque chose, ainsi reçu dans la faculté, et demeurant en elle, y devienne comme le principe propre et qui appartient à la faculté, si l'on peut ainsi dire, et dont elle pourra user sans que la cause qui l'a produit soit désormais présente, de l'acte que cette faculté est ordonnée à produire. — A ce titre, les facultés sensibles extérieures ne peuvent pas être le sujet d'habitus opératifs. Il est vrai qu'elles ont la raison de facultés distinctes, et même de facultés passives, qui ne peuvent agir que si elles sont *informées* par leur objet. Mais elles ne peuvent être informées que transitoirement, et pour autant que leur objet actuellement présent en dehors d'elles agit sur elles. A cause de cela, cette *forme* qu'elles reçoivent de leur objet n'a pas en elles ni ne peut avoir la raison d'habitus. Il en va tout autrement des facultés sensibles intérieures, surtout de l'imagination, de la cogitative et de la mémoire. Les espèces sensibles, qui leur viennent du dehors par l'entremise des sens extérieurs, sont reçues en elles *pour y demeurer*. Elles deviennent en elles des principes d'action distincts de la puissance d'agir et s'ajoutent à elle pour la parfaire en vue de son acte propre. De ce chef, en elles se trouve déjà la raison propre de l'habitus. De même, et plus encore, on trouve cette raison propre de l'habitus dans l'entendement réceptif où sont reçues et conser-

vées les espèces venues des sens et spiritualisées par la lumière de l'intellect agent. Ces espèces demeurent là à titre de principe formel d'opération intellectuelle, complétant la puissance et l'ordonnant immédiatement à l'acte qu'elle doit produire.

Toutefois, il est un dernier caractère, qui est, par excellence, le caractère de l'habitus. Il consiste en ce que l'habitus n'est pas une forme ou une qualité qui détermine nécessairement la faculté à agir. Sa mission ou son rôle est bien de disposer la faculté à agir; et si la faculté agit selon l'habitus qui est en elle, son acte dépendra de la forme de cet habitus; mais elle peut ne pas agir selon cet habitus, ou même agir selon quelque autre; car cet habitus se plie aux conditions de la puissance, laquelle puissance n'étant pas selon tout elle-même active, peut ne pas agir toujours; ou pouvant aussi recevoir d'autres habitus, elle pourra agir différemment. — De ce chef, le sujet par excellence de l'habitus, sous sa raison la plus formelle, sera la volonté. La volonté, en effet, n'est pas seulement une faculté distincte, et une faculté passive, et une faculté pouvant garder en elle, à titre de forme permanente, l'impression de son objet, se traduisant pour elle sous forme d'inclination qui la porte vers cet objet. Elle est encore, par excellence, la faculté qu'une telle forme ou une telle inclination ne nécessite pas. La volonté, en effet, ne peut être nécessitée par rien autre que par l'inclination qui est sa nature même et qui est l'inclination au bien sous sa raison de bien. Toute autre inclination, existant en elle, et causée par un autre objet que le bien en tant que tel, est une inclination dont elle demeure, par sa nature même, souverainement maîtresse. Elle en use, si elle veut, et dans la mesure où elle le veut; nullement parce qu'elle est [Cf. q. 10, art. 1]. De là, *sa maîtrise absolue sur toute inclination ajoutée à sa nature et la portant à agir dans tel sens ou dans tel autre.* Et voilà pourquoi, en elle, se trouve excellemment, ou au plus haut titre, et sous sa raison la plus parfaite, l'habitus opératif.

C'est même toujours un peu en raison d'elle ou de sa maîtrise sur ce qui dépend des autres facultés d'agir, que nous parlerons d'habitus opératifs, en ces autres facultés, soit dans l'intelligence, soit dans les facultés sensibles intérieures de perception;

ou aussi, à un titre spécial, dans l'appétit sensible. — On aura remarqué comment, dans la doctrine de saint Thomas, tandis que l'entendement réceptif a besoin d'habitus, d'une façon absolue, pour toutes ses opérations, même les toutes premières, la volonté n'en a besoin que pour les actes qui ne portent pas sur la raison de bien en général ou sur ce qui aurait une connexion nécessaire avec cette raison de bien ; et encore, même alors, s'il s'agit de l'ordre naturel, n'en a-t-elle pas besoin d'une façon absolue et pour que son acte puisse simplement se produire, mais seulement pour que cet acte s'accomplisse « d'une façon plus prompte » et plus aisée, comme s'exprimait saint Thomas à la fin de l'article que nous avons lu et commenté. La raison de cette différence est dans la nature même des deux facultés. La nature de l'entendement réceptif, du moins chez nous, est de ne pouvoir rien entendre, que s'il est actué par une espèce intelligible venue du dehors ; car, avant cette actuation, il est purement en puissance par rapport à l'être intelligible. Et parce que cette espèce intelligible a raison d'habitus, au sens expliqué, il s'ensuit que sans habitus l'entendement réceptif ne peut absolument pas agir. La volonté, au contraire, est, par nature, faite pour se porter au bien en tant que tel, dès qu'il se présente. Lors donc que cette raison de bien se présentera, la volonté, par elle-même, et en vertu de sa seule nature, aura, du côté du principe d'action existant dans le sujet, tout ce qu'il faut pour produire son acte. Elle le produira nécessairement. Il en sera de même pour tout ce qui aura, aux yeux de la raison, une connexion nécessaire avec la raison de bien. Au contraire, pour tout ce qui n'aura pas une connexion nécessaire avec la raison de bien selon que le bien est possible pour l'homme, la volonté, par sa nature, demeurera indifférente. Elle ne sera pas déterminée à s'y porter. Il est vrai qu'elle *pourra* s'y porter, en vertu de sa nature qui la porte au bien ; mais elle pourra ne pas s'y porter, en vertu de cette même nature qui ne la porte qu'au bien. Si elle s'y porte, en fait, sans qu'il y ait, en elle, *un penchant* à s'y porter, son acte sera, pour ainsi dire, un fait fortuit ou accidentel : il se pourra même qu'il soit accompli en quelque sorte à contre-cœur, des raisons ou des motifs contraires

attirant simultanément la volonté dans un sens opposé. Il n'en sera plus de même si, dans la volonté, se trouve un penchant dans le sens de cet acte. Et parce que ce penchant n'est pas chose naturelle à la volonté, il faut que ce soit quelque chose de surajouté; en quoi se trouve, précisément, pour la volonté, la raison d'habitus. — Et, pour la même raison, nous requerrons des habitus, d'une façon participée et dépendante par rapport au mouvement de la volonté, dans les facultés appétitives sensibles, afin que pouvant être mues dans un sens ou dans l'autre par la volonté, un penchant surajouté à celui de leur nature, ou modifiant ce dernier dans le sens de l'acte voulu par la faculté supérieure qui les commande, les rende souples et dociles à son égard.

Il ne nous reste plus à étudier qu'un dernier point, en ce qui est du sujet des habitus; et c'est de savoir si nous pouvons parler d'habitus quand il s'agit de l'ange. — Nous allons examiner ce dernier point de doctrine à l'article qui suit.

Article VI.

Si dans les anges se trouve quelque habitus ?

Trois objections veulent prouver que « dans les anges il n'y a pas d'habitus ». — La première est un texte fort curieux et très expressif de « Maxime, commentateur de saint Denys », qui, « au sujet du septième chapitre de la *Hiérarchie céleste*, dit » ces paroles : « *Il n'y a pas à concevoir que les vertus intellectuelles*, c'est-à-dire spirituelles, *soient dans les divines intelligences*, savoir les anges, *à la manière des accidents, tels que nous les trouvons en nous, en telle sorte qu'une chose soit là en une autre comme dans son sujet: nous devons, en effet, exclure de ces substances, absolument, tout accident.* Puis donc que tout habitus a raison d'accident, il n'y a pas à parler d'habitus au sujet des anges ». — La seconde objection s'appuie sur un texte de saint Denys, expliqué encore par un autre texte de Maxime.

« Selon que s'exprime saint Denys, au chapitre IV de la *Hiérarchie céleste*, *les saintes dispositions des célestes essences participent, plus que tous les autres êtres, la bonté de Dieu*. Or, ce qui est par soi est toujours antérieur et supérieur à ce qui est par un autre. Il s'ensuit que les essences des anges par elles-mêmes sont perfectionnées de manière à ressembler à Dieu. Donc, elles ne sont point perfectionnées par de certains habitus. Et il semble, dit saint Thomas, que cette raison est la raison même de Maxime, qui ajoute au même endroit : *Si, en effet, il y avait, en ces intelligences, des accidents, leur essence ne demeurerait pas en elle-même, ni elle n'aurait pu, autant que la chose est possible, être déifiée par elle-même* ». — La troisième objection rappelle que « l'habitus est une certaine disposition, ainsi qu'il est dit au cinquième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 20; Did., liv. IV, ch. XX, n. 2). Or, la disposition, comme il est dit au même endroit, est l'*ordre de ce qui a des parties*. Puis donc que les anges sont des substances simples, il ne semble pas qu'il y ait en eux des dispositions et des habitus ».

L'argument *sed contra* est encore un texte de « saint Denys », qui « dit, au chapitre VII de la *Hiérarchie céleste*, que les anges de la première hiérarchie son appelés *Brûlants et Trônes*, *et Effusion de la sagesse, manifestation déiforme de leurs habitus* »; et cela veut dire que ces termes ou ces noms dont on les appelle signifient les habitus qui sont en eux. Donc, il y a des habitus dans les anges.

Au corps de l'article, saint Thomas commence par nous avertir que « d'aucuns ont enseigné qu'il n'y avait pas d'habitus dans les anges; et que tout ce qui leur est attribué leur convient essentiellement. Aussi bien, Maxime, après les paroles que nous avons citées de lui, dit : *Leurs habitudes, et les vertus qui sont en eux, sont essentielles, en raison de leur immatérialité*. Simplicius dit la même chose, dans son commentaire des *Prédicaments* (chap. de *la Qualité*) : *La sagesse qui est dans l'âme est un habitus : celle qui est dans l'Intelligence* » (c'est-à-dire dans l'ange) « *est la substance; car tout ce qui est divin* » (même au sens angélique) « *se suffit par soi et se tient en soi*. — Ce sentiment, ajoute saint Thomas, renferme une part de vérité et

contient une part d'erreur. Il est manifeste, en effet, d'après ce qui a été dit (q. 49, art. 4), que le sujet de l'habitus n'est qu'un être en puissance. Par cela donc que les commentateurs précités considéraient que les anges sont des substances immatérielles et qu'il n'y a pas en eux la puissance de la matière, ils en ont exclu l'habitus et toute sorte d'accident. Mais parce que, s'il n'y a pas, dans l'ange, la puissance de la matière, il y a cependant, en lui, une certaine puissance — car, d'être l'acte pur est le propre de Dieu, — à cause de cela, selon que la puissance se trouve en eux, pour autant l'habitus peut s'y trouver aussi. Seulement, parce que la puissance de la matière et la puissance de la substance intellectuelle ne sont pas de même nature, il s'ensuit que l'habitus n'aura pas la même raison de part et d'autre. C'est ce qui a fait dire à Simplicius, dans son commentaire des *Prédicaments* (endroit précité), que *les habitus de la substance intellectuelle ne sont pas semblables aux habitus qui sont ici, mais plutôt aux espèces simples et immatérielles que cette substance contient en elle-même* ». Ces dernières paroles de Simplicius seraient vraies, si elles ne devaient pas exclure, d'après les paroles précédentes, toute distinction réelle entre ces habitus et la substance même de l'ange. Pour nous, nous reconnaissons que les habitus de l'ange ne sont pas semblables aux nôtres (du moins dans l'ordre naturel); mais nous affirmons qu'ils ont vraiment la raison d'habitus, ou de qualité accidentelle, distincte non seulement de la substance angélique, mais même de la puissance destinée à l'opération.

Après avoir affirmé cette nécessité de véritables habitus dans les facultés de l'ange, saint Thomas précise la nature de ces habitus par opposition aux habitus qui sont en nous, du moins dans l'ordre naturel, surtout en ce qui est des habitus de l'intelligence

« Au sujet de ces habitus, explique saint Thomas, il n'en est pas de l'intelligence angélique comme de l'intelligence humaine. — L'intelligence humaine, en effet, parce qu'elle occupe la place infime dans l'ordre des intelligences, est en puissance par rapport à tous les objets intelligibles, comme la matière première par rapport à toutes les formes sensibles [Cf. I p., q. 87, art 1];

il s'ensuit qu'elle a besoin d'un habitus », ou de quelque espèce intelligible surajoutée, « par rapport à tous les objets intelligibles » : sans une espèce intelligible de cette sorte, elle ne peut rien connaître, non pas même sa propre nature. — « L'intelligence angélique, au contraire, n'a pas raison de pure puissance dans le genre des choses intelligibles ; elle a raison d'un certain acte. Non pas, toutefois, d'acte pur, car ceci n'appartient qu'à Dieu ; mais avec un certain mélange de puissance, qui diminuera d'autant plus que l'ange sera d'une nature plus élevée. Il suit de là, comme il a été dit dans la Première Partie (q. 55, art. 1), que dans la mesure où il est en puissance, il a besoin d'être perfectionné, d'une façon habituelle, par certaines espèces intelligibles, en vue de son opération propre ; mais, selon qu'il est en acte, il peut, par son essence », et sans habitus surajouté, « entendre certaines choses, s'entendre au moins lui-même, et les autres choses selon le mode de sa substance, ainsi qu'il est dit au livre des *Causes* (prop. VIII, XIII ; de S. Th., leç. 8, 13) ; et cela, d'autant plus parfaitement, qu'il est d'une nature plus parfaite ».

Ainsi donc, dans l'ordre naturel, et pour ce qui est de l'opération intellectuelle, tandis que notre intelligence ne peut rien entendre sans quelque espèce intelligible surajoutée qui a pour elle la raison d'habitus, l'intelligence angélique peut entendre certaines choses directement par l'essence même de l'ange tenant lieu pour elle d'espèce intelligible. — Saint Thomas se contente de marquer cette différence, au point de vue de l'habitus, entre l'intelligence angélique et l'intelligence humaine, dans l'ordre naturel. Il ne parle pas de la volonté. Et, en effet, du côté de la volonté, il n'y avait pas à marquer la même différence, puisque nous avons vu que la volonté humaine, elle aussi, peut vouloir certaines choses sans le secours d'un habitus surajouté.

Dans l'ordre surnaturel, même s'il s'agit de l'intelligence, la différence n'a plus à être marquée comme dans l'ordre naturel. C'est que, nous dit saint Thomas, « aucun ange n'arrive à la perfection de Dieu ; il demeure à une distance infinie. Il s'ensuit que pour atteindre Dieu Lui-même », selon qu'Il est en Lui-même, « par leur intelligence et leur volonté, les anges ont besoin

de certains habitus, comme existant en puissance par rapport à cet acte pur. Aussi bien saint Denys appelle leurs habitus *déiformes*, c'est-à-dire qui les rendent semblables à Dieu ». — A ce titre, il en est des anges comme des hommes. Ils ont un égal besoin des habitus surnaturels, soit des habitus opératifs dans l'intelligence et la volonté, soit même de l'habitus entitatif qu'est la grâce ou la gloire dans l'essence de la substance qui porte les facultés.

Saint Thomas termine en faisant remarquer que « les habitus qui sont des dispositions à l'être naturel », et qui, nous l'avons vu (art. 2), ne se trouvent que dans le corps par rapport à l'âme, sa forme substantielle, « n'existent pas dans les anges, ceux-ci étant immatériels ».

L'*ad primum* dit que « le mot de Maxime », pour être vrai, « doit s'entendre des habitus et des accidents matériels », qui supposent dans le sujet la puissance de la matière.

L'*ad secundum* répond que « les anges, pour ce qui leur convient en raison de leur essence, n'ont pas besoin d'habitus. Mais parce qu'ils n'ont point, par eux-mêmes, l'être en telle sorte qu'ils ne participent pas la sagesse et la bonté divine, à cause de cela, dans la mesure où ils ont besoin de participer quelque chose du dehors, pour autant il est nécessaire qu'il y ait en eux des habitus ». — L'essence de l'ange inclut un certain être, mais un être limité; car ils ne sont pas, par nature, l'acte pur : ils sont une certaine nature qui les fait être *tel acte;* mais ils ne sont pas *l'acte*. Il s'ensuit que pour saisir, *dans sa nature propre*, tout ce qui n'est pas eux, il faut qu'ils reçoivent du dehors, c'est-à-dire de Dieu, une participation de son essence dont le propre est de porter, en elle, suréminemment et comme représentées dans leur cause, les essences ou les raisons propres de tout ce qui est [Cf. I p., q. 55, art. 1 et 2]. Ceci est vrai, même dans l'ordre naturel. A plus forte raison, dans l'ordre surnaturel, ainsi qu'il a été dit.

L'*ad tertium* accorde que « dans l'ange, il n'y a pas des parties d'essence », comme dans les êtres matériels; « mais il y a des parties dans l'ordre de la puissance, en ce sens que leur intelligence est perfectionnée par plusieurs espèces, et que leur

volonté a rapport à plusieurs choses » : s'il n'avait qu'à se connaître et à s'aimer lui-même, l'ange n'aurait absolument pas besoin d'habitus; mais parce que son intelligence peut connaître tout vrai, et que sa volonté peut se porter sur des objets qui n'ont pas une connexion nécessaire avec son propre bien, à cause de cela, il est dans l'ange une certaine potentialité ou indétermination naturelle, qui a besoin, pour que l'opération de l'ange soit parfaite, d'être déterminée et fixée dans le sens de l'acte par certains habitus.

L'habitus entitatif est exclusivement propre, dans l'ordre naturel, aux êtres corporels où se trouve la composition essentielle de matière et de forme. Dans l'ordre surnaturel, on parlera d'un certain habitus entitatif, en ce qui est de la grâce ou de la gloire affectant directement l'essence de tous ceux qui sont faits enfants de Dieu par adoption, qu'il s'agisse de l'homme ou qu'il s'agisse de l'ange. L'habitus opératif n'existe, au contraire, que dans les facultés ou les puissances qui se distinguent réellement du sujet où elles se trouvent, plus spécialement dans les facultés ou les puissances d'ordre rationnel ou intellectuel, telles que l'intelligence et la volonté. Ces facultés en sont le sujet par excellence, bien qu'elles le soient à des titres divers, selon qu'on les considère dans l'homme ou dans l'ange, et par rapport à l'ordre naturel ou à l'ordre surnaturel. Quant aux facultés d'ordre sensible, surtout aux facultés appétitives, l'habitus opératif pourra s'y trouver aussi, sous sa raison propre, mais en dépendance des facultés d'ordre rationnel et selon qu'elles demeurent soumises à leur mouvement.

Nous savons ce qu'est l'habitus et quel en est le sujet. — Nous devons maintenant étudier sa cause. Et, à ce sujet, nous aurons à examiner trois questions. Car la cause des habitus peut se considérer : « d'abord, quant à leur génération », ou à leur production; « secondement, quant à leur augmentation; troisièmement, quant à leur diminution et à leur corruption ».

Premièrement, quant à leur génération ou à leur production. — C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LI.

DE LA GÉNÉRATION DES HABITUS.

Cette question comprend quatre articles :

1° Si quelque habitus vient de la nature ?
2° Si quelque habitus est causé par les actes ?
3° Si par un seul acte l'habitus peut être engendré ?
4° Si quelques habitus sont dans les hommes, infus par Dieu ?

On le voit, ces quatre articles embrassent le triple mode dont on peut concevoir qu'un habitus existe dans un sujet donné : par mode d'habitus inné, ou par mode d'habitus acquis, ou par mode d'habitus infus. Le premier mode est étudié à l'article premier ; le second, aux articles 2 et 3 ; le troisième, à l'article 4.

Article Premier.

Si quelque habitus vient de la nature ?

Trois objections veulent prouver qu' « il n'est pas d'habitus qui vienne de la nature » ou qui soit inné dans l'homme. — La première est que « ce qui vient de la nature n'est pas soumis à l'arbitre de la volonté. Or, l'*habitus est ce dont on peut user comme l'on veut*, ainsi que le dit Averroès, au sujet du troisième livre *de l'Ame* (comm. XVIII). Donc, l'habitus ne vient pas de la nature ». — La seconde objection dit que « la nature ne fait point par deux principes ce qu'elle peut faire par un. Or, les puissances de l'âme viennent de la nature. Si donc les habitus des puissances venaient de la nature, l'habitus et la puissance seraient

une même chose ». — La troisième objection en appelle à ce grand principe, que « la nature n'est jamais en défaut dans les choses nécessaires. Or, les habitus sont nécessaires pour bien agir, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 49, art. 4). Si donc certains habitus venaient de la nature, il semble que la nature ne serait jamais en défaut, causant tous les habitus nécessaires; ce qui est manifestement faux. Donc, les habitus ne sont point causés par la nature ».

L'argument *sed contra* fait observer que « dans le sixième livre de *l'Éthique* (ch. VI, n. 2; de S. Th., leç. 5), parmi les autres habitus, se trouve marquée l'intelligence des principes, qui vient de la nature; en raison de quoi on dit que les premiers principes sont connus naturellement ». — Les objections et l'argument *sed contra* portent exclusivement sur les habitus des puissances ou habitus opératifs; mais au corps de l'article, comme nous l'allons voir, saint Thomas parlera aussi des habitus entitatifs.

Le saint Docteur commence par nous avertir qu'« une chose peut être naturelle à un sujet donné, d'une double manière. D'abord, en raison de sa nature spécifique; et c'est ainsi qu'il est naturel à l'homme, de pouvoir rire; et au feu, de monter. Ensuite, selon sa nature individuelle; comme il peut être naturel à Socrate ou à Platon, d'être maladifs ou robustes, selon la complexion propre d'un chacun. — De même, par rapport à l'une et à l'autre de ces deux natures », spécifique et individuelle, « une chose peut être dite naturelle, d'une double sorte : ou bien, parce qu'elle vient totalement de la nature; ou bien, parce que selon quelque chose d'elle-même elle vient de la nature, et selon une autre chose, d'un principe extérieur. C'est ainsi, par exemple, que pour celui qui se guérit par lui-même et sans qu'il ait rien pris à cet effet, la guérison vient tout entière de la nature; pour celui, au contraire, qui se guérit en s'aidant de quelque remède, sa guérison vient en partie de la nature et en partie d'un principe extérieur ».

Ces distinctions posées, saint Thomas ajoute : « Si donc nous parlons de l'habitus selon qu'il est une disposition du sujet par rapport à la forme ou à la nature », c'est-à-dire de l'habitus

que nous avons appelé du nom d'habitus entitatif, « c'est de chacun de ces divers modes que l'habitus pourra être naturel. — Il est, en effet, une disposition naturelle qui est due à l'espèce humaine, en dehors de laquelle aucun homme ne peut se trouver » : telle, par exemple, la disposition qui consiste à avoir un corps organique apte à être informé par une âme raisonnable. « Cette disposition est naturelle, à prendre la nature dans son sens spécifique. — Mais, parce qu'une telle disposition a une certaine latitude », car il n'y a pas qu'un seul mode, pour le corps, d'être organisé en vue de l'âme raisonnable qui le doit informer, « il suit de là que cette disposition pourra convenir, selon des degrés divers, aux divers hommes pris dans leur nature individuelle. — Et cette disposition », selon qu'en fait elle conviendra aux divers hommes, « pourra être ce qu'elle est, parfois totalement en raison de la nature, quelquefois aussi partiellement en vertu de la nature, et partiellement en vertu d'un principe extérieur, comme il a été dit de celui qui se guérit par le secours de l'art ».

Ainsi donc, s'il s'agit de l'habitus entitatif, il peut être naturel ou inné, soit en raison de la nature spécifique, soit en raison de la nature de tel individu ; quelquefois, totalement ; d'autres fois, partiellement.

Que s'il s'agit, non plus de l'habitus entitatif, mais de « l'habitus » opératif, « qui est la disposition à l'opération, et dont le sujet est la puissance de l'âme, ainsi qu'il a été dit » (q. 50, art. 2), il « peut être naturel, et selon la nature spécifique, et selon la nature de l'individu : selon la nature spécifique, pour autant qu'il se tient du côté de l'âme, laquelle, étant la forme du corps, a raison de principe spécifique ; et selon la nature de l'individu, en raison du corps, qui est le principe matériel » dans l'homme. « Toutefois, d'aucune de ces manières, il n'arrive, dans l'homme, que cet habitus soit naturel en telle sorte qu'il vienne totalement de la nature. Cela peut arriver dans l'ange, selon qu'ils ont leurs espèces intelligibles naturellement innées, chose qui ne saurait convenir à l'âme humaine, ainsi qu'il a été dit dans la Première Partie (q. 55, art. 2 ; q. 84, art. 3). — Ces sortes d'habitus seront donc naturels, dans l'homme, venant

partiellement de la nature ; mais ils viendront partiellement aussi d'un principe extérieur ».

Saint Thomas explique ensuite comment nous devons entendre ce point de doctrine selon qu'il s'agit de telle ou telle faculté de l'âme. Car, « on ne doit pas l'entendre de la même manière dans les puissances de perception et dans les facultés appétitives. — Dans les puissances de perception, l'habitus peut être naturel, quant à son commencement, et selon la nature spécifique », ou du côté de l'âme, « et selon la nature de l'individu », ou du côté du corps. — « Selon la nature spécifique, du côté de l'âme ; comme l'intelligence des principes est dite naturelle. C'est qu'en effet, en raison de la nature même de son âme intellectuelle, il convient à l'homme que tout de suite, dès qu'il connaît ce qu'est *le tout* et ce qu'est *la partie*, il connaisse que toujours *un tout est plus grand que sa partie ;* et pareillement, pour tout le reste. Mais ce qu'est le tout et ce qu'est la partie, il ne peut le connaître que par les espèces intelligibles reçues des images sensibles. Et c'est pour cela qu'Aristote, à la fin des *Seconds Analytiques* (liv. II, ch xv, n. 5-7; de S. Th., leç. 20), montre que la connaissance des principes provient, en nous, du sens ». — Nous ne saurions trop faire remarquer l'importance de ce point de doctrine. Il ruine à tout jamais la conception erronée de ceux qui entendant mal la nature de notre opération intellectuelle, veulent, d'une certaine manière, au moins quant à ses premières notions et à ses premiers principes, la rendre indépendante du sens. Rien n'est plus opposé à la doctrine d'Aristote et de saint Thomas. Il n'est aucune notion, non pas même les toutes premières, *non pas même la notion d'être*, sur laquelle porte le premier acte de notre entendement et qui est l'objet même du tout premier principe, *qui ne vienne du sens*. Nous n'aurions jamais eu, naturellement, la notion d'être, si nos sens n'avaient perçu quelque être particulier, dont l'image subjectée dans l'imagination a permis à l'intellect agent d'abstraire l'idée d'être et de l'imprimer dans l'entendement réceptif. Si bien que tout ce qu'il y a de réalité, dans cette idée, tout ce qu'il y a de précis ou d'objectif ; d'un mot, ce qu'il faut entendre par ce mot *être*, qui ne veut pas dire autre chose que *ce qui est*, c'est du

sens que notre intelligence le tire. *Ce qui est*, pour nous, c'est l'existence des choses tombant sous nos sens; et le mot *être* signifie cela. Il est vrai qu'en raison de la lumière de l'intellect agent qui a dépouillé l'image particulière de tel être, de ses conditions individuantes, ce mot signifie *le fait d'exister*, perçu par les sens, *à l'état abstrait ou général*. Et c'est cela même qui va permettre à l'entendement réceptif de *former, en vertu de sa nature, à l'aide de cette première notion universelle, appliquée universellement, le tout premier principe*, appelé le principe d'identité, et qui se formule ainsi : *Ce qui est est*. C'est de ce principe que notre entendement tirera ensuite toutes ses autres connaissances. — Mais l'on voit dans quelle dépendance, toutes ces connaissances, même en ce qu'elles ont de plus spirituel, se trouvent, quant à ce qui est de leur objet, de l'opération sensible et de l'objet venu du dehors par l'entremise des sens [Cf. sur cette grande question, ce que nous avons déjà dit dans la Première Partie, q. 105, art. 3]. — Et c'est précisément en raison de cette dépendance, que même « selon la nature de l'individu, nous aurons des habitus ordonnés à l'acte de connaître naturels quant à leur commencement, pour autant que tel homme, en raison de la disposition des organes, est plus apte que ne l'est tel autre, à produire de bons actes d'intelligence, selon que nous avons besoin, pour ces actes, des facultés sensibles ».

Ainsi, pour saint Thomas, quand il s'agit des facultés de connaître, nous devons admettre des habitus partiellement naturels ou innés, tant du côté de l'âme, ou au point de vue spécifique, que du côté du corps, ou au point de vue individuel; et cela, même à parler de l'habitus dans sa substance. La substance de l'habitus, en effet, en ce qui est de l'habitus de l'intelligence, consiste dans l'espèce intelligible, selon qu'elle forme comme une sorte de tout, composé des traits spécifiques puisés dans l'image sensible de l'objet connu et de la lumière intellectuelle venue de l'intellect agent et mise en valeur par l'entendement réceptif. Or, cette détermination lumineuse réalisée avec le concours de l'espèce venue des sens, est en partie naturelle, comme nous l'avons expliquée, et en partie causée par un principe extérieur.

Pour les facultés appétitives, il n'en sera pas tout à fait de même. — « Dans les facultés appétitives, nous dit saint Thomas, il n'est pas d'habitus naturel », même « en ce qui est de son commencement, du côté de l'âme, quant à la substance même de l'habitus, mais seulement, quant à certains principes de cet habitus, à la manière dont les principes du droit commun » ou universel, comme les principes qui sont l'objet de la syndérèse, « sont dits être *les semences des vertus* ». Ces principes seront naturels, au sens où nous l'avons expliqué pour l'intelligence, même sous leur raison d'habitus intellectuel. Mais les vertus qui naissent de cet habitus ou de ces principes, ne le seront pas, sous leur raison d'habitus appétitif existant dans la volonté, non pas même quant à leur commencement. « La raison en est que l'inclination », dans la volonté, « à ses objets propres », qui sont le bien sous sa raison de bien et tout ce qui participe cette raison de bien, inclination « qui paraît être », du côte de l'âme, « le commencement de l'habitus » devant exister dans la volonté, cette inclination « n'appartient pas à l'habitus, mais à la raison même de la puissance appétitive ». Toute puissance appétitive est, par nature, une inclination à ce qui est son objet propre : inclination, qui sera nécessaire et déterminée, s'il s'agit de l'objet adéquat; inclination qui sera non nécessaire, ou non déterminée, par la nature de la puissance, mais pouvant être cependant, en vertu de cette seule nature, s'il s'agit d'un objet non adéquat : et, pour autant, à ce dernier titre, comme nous l'avons expliqué à l'article 5 de la question précédente, l'habitus sera possible, il sera même nécessaire, pour *fixer* l'inclination naturellement indéterminée ; mais il ne sera pas nécessaire comme dans l'intelligence, où toute détermination actuelle par rapport à un objet précis *n'existe* que si la faculté intellectuelle est revêtue d'un élément surajouté. Dans la volonté, l'inclination existe ou peut exister, en vertu même de la puissance ou de la faculté ; *sa fixation seule,* ou *son perfectionnement*, par rapport aux objets inadéquats, relèvera de l'habitus. Par où l'on voit que ce qui aurait raison de commencement de cet habitus, du côté de l'âme, et qui est, en effet, chose innée ou naturelle, est en dehors de la raison d'habitus et

appartient à la raison même de la faculté ou de la puissance.

« Mais, ajoute saint Thomas, du côté du corps et selon la nature de l'individu, il y a des habitus appétitifs naturels quant à leur commencement », même en ce qui est de la substance de ces habitus. « Il est des hommes, en effet, qui se trouvent disposés, en vertu même de la complexion de leur corps, à la chasteté, à la mansuétude, ou à toute autre chose de ce genre ». Ici, *la fixation* même de l'inclination appétitive dans un sens plutôt que dans l'autre, peut être, quant à son commencement, chose innée ou naturelle, en raison de la disposition physique et organique de l'individu.

Inutile de faire remarquer la portée de ces dernières conclusions de saint Thomas, en ce qui touche à la vie morale de l'homme, notamment aux vertus et aux vices dont nous aurons à parler si longuement plus tard. — Il aura suffi, pour le moment, de noter la merveilleuse acuité de vue qui a fait discerner à notre saint Docteur, avec tant de précision et de netteté, des points de doctrine si délicats et si difficiles.

L'*ad primum* répond que « l'objection portait sur la nature opposée à la raison et à la volonté; alors que cependant la raison elle-même et la volonté appartiennent à la nature de l'homme ». Si on exclut de la nature la raison et la volonté, il est manifeste que nous ne pourrons point parler d'habitus opératifs naturels, puisque ces habitus, au sens propre et parfait, se trouvent premièrement dans la volonté et la raison. Mais si l'on fait rentrer dans le mot *nature*, quand il s'agit de l'homme, la raison et la volonté, qui, en effet, lui appartiennent, nous pourrons dire naturels, au sens que nous avons expliqué, les habitus qui se trouveront dans l'une ou l'autre de ces deux facultés.

L'*ad secundum*, fort intéressant, explique comment une chose surajoutée à la faculté ou à la puissance, peut cependant venir de la nature non moins que la puissance ou la faculté elle-même. « Il se peut, déclare saint Thomas, qu'une chose soit naturellement surajoutée à la puissance, et que cette chose ne puisse pas faire partie de la puissance elle-même. C'est ainsi que dans les anges il ne se peut pas que la puissance intellective soit, par

elle-même, suffisante à réaliser l'acte de connaître par rapport à toutes choses. Il faudrait, en effet, pour cela, qu'elle fût l'acte de toutes choses », c'est-à-dire que dans son acte d'être, elle possédât suréminemment l'acte d'être de tout ce qui est ou peut être ; « et ceci est le propre de Dieu. C'est qu'en effet, ce par quoi une chose est connue doit être la similitude actuelle » ou la forme représentative « de la chose qui est connue. Il s'ensuivrait donc, si la puissance de l'ange connaissait par elle-même toutes choses, qu'elle serait la similitude et l'acte de toutes choses. Par conséquent, il faut », pour que l'ange puisse connaître, d'une connaissance propre et adéquate, ce qui n'est pas lui, « que soient surajoutées à sa puissance intellective certaines espèces intelligibles qui seront les similitudes des choses connues par lui » ; lesquelles espèces intelligibles seront dans l'ange une reproduction causée par Dieu dans leur intelligence, en même temps que cette intelligence, des idées des choses ou des archétypes qui sont en Dieu. « C'est, en effet, par la participation de la divine sagesse et non par son essence propre, que leur intelligence peut être actuellement ce qu'elle entend », condition essentielle requise pour l'acte d'entendre. « Et l'on voit par là qu'il se peut qu'une chose appartienne à l'habitus naturel, sans qu'il soit possible que cette chose appartienne à la puissance » ou à la faculté.

L'*ad tertium* fait observer que « la nature ne procède pas également dans la manière de causer les divers habitus » ; et il n'est pas nécessaire, il ne serait même pas possible qu'elle procède toujours également ou de la même manière ; « car il est des habitus qui peuvent être causés par la nature, et d'autres qui ne le peuvent pas, ainsi qu'il a été dit (au corps de l'article). Il ne s'ensuit donc pas », comme le voulait à tort l'objection, « que si quelques habitus sont naturels, tous doivent l'être ».

Les dispositions habituelles qui sont dans le corps par rapport à l'âme et que l'on peut appeler du nom d'habitus entitatifs, peuvent être le fait de la nature soit spécifique soit individuelle : parfois, la nature seule en sera la cause totale ; d'autres fois, elle n'en sera que la cause partielle, certains agents extérieurs

ayant coopéré ou coopérant avec elle à la production de ces dispositions corporelles. Les habitus opératifs, qui sont dans les puissances de l'âme par rapport à ses opérations, ne peuvent jamais, dans l'homme, être totalement le fait de la nature soit spécifique soit individuelle; ils ne le sont jamais que partiellement. Pour ce qui est des habitus ordonnés à l'acte de connaître, ils peuvent être partiellement l'œuvre de la nature, même quant à la substance de l'habitus, tant du côté de l'âme que du côté du corps. Il ne peut pas en être ainsi pour les habitus appétitifs, en ce qui est de l'âme ou de la volonté : là, il n'est permis d'en appeler à la nature que pour les principes de la raison pratique qui seront comme les germes des vertus; mais les habitus eux-mêmes, dans leur substance, ne sont en rien l'œuvre de la nature. Dans les facultés appétitives sensibles, où les dispositions du corps peuvent avoir une certaine part, il sera possible de parler d'habitus partiellement naturels, même en ce qui est de leur substance. — Puisque les habitus opératifs ne peuvent jamais, dans l'homme, être totalement l'œuvre de la nature, il nous reste à nous demander quel est le mode dont la nature doit être ici suppléée ou aidée. Comment donc se produit, dans les facultés opératives de l'homme, ce qui s'y trouve ayant la raison d'habitus et n'étant pas l'œuvre propre de la nature. — C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner. Et, d'abord, nous allons considérer si c'est bien par des actes que les habitus opératifs peuvent être produits.

Tel est l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si quelque habitus est causé par les actes ?

L'article précédent était l'article des habitus innés. Le présent article et l'article qui suit seront les articles de l'habitus acquis, — Trois objections veulent prouver qu' « il n'est aucun habitus qui puisse être causé par les actes ». — La première arguë de ce que « l'habitus est une certaine qualité, ainsi qu'il a été dit

plus haut (q. 49, art. 1). Or, toute qualité est causée dans un sujet pour autant qu'il est apte à recevoir. Puis donc que l'agent, du fait qu'il agit, ne reçoit pas, mais plutôt communique ce qu'il a, il semble qu'aucun habitus ne peut être causé dans un sujet qui agit, en vertu de ses actes ». — La seconde objection insiste dans le même sens. « Tout sujet en qui est causée une qualité, est mû à cette qualité, comme on le voit dans une chose qui devient chaude ou froide; au contraire, ce qui produit l'acte causant cette qualité, a raison de moteur, comme il apparaît dans le principe qui chauffe ou qui refroidit. Si donc, en un sujet donné, quelque habitus était causé par les actes de ce sujet, il s'ensuivrait que le même serait tout ensemble moteur et mû, actif et passif; ce qui est impossible, comme il est dit au septième livre des *Physiques* » (ch. 1, n. 1; de S. Th., leç. 1). — La troisième objection dit que « l'effet ne peut pas être plus noble que sa cause. Or, l'habitus est plus noble que l'acte qui le précède : on le voit par ceci, qu'il rend plus noble les actes qui le suivent. Donc, l'habitus ne peut pas être causé par un acte qui précède l'habitus ». Cette objection nous vaudra une réponse qui précisera excellemment ce qui est l'explication la plus lumineuse de la manière dont nous devons entendre la vraie nature de l'habitus acquis.

L'argument *sed contra* en appelle à « Aristote », qui, « au second livre de *l'Éthique* (ch. 1; de S. Th., leç. 1), enseigne que les habitus des vertus et des vices sont causés par les actes ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par distinguer entre les divers agents. « Il est », en effet, « des agents où ne se trouve que le principe actif de leur acte : tel le feu, où ne se trouve que le principe actif de son acte de chauffer. Dans ces sortes d'agents, il ne se peut pas qu'un habitus quelconque soit causé par leurs actes; et de là vient que les choses naturelles ne peuvent pas s'habituer ou se déshabituer à quoi que ce soit, ainsi qu'il est dit au second livre de *l'Éthique* (ch. 1, n. 2; de S. Th., leç. 1) : elles agissent toujours nécessairement de la même manière; et pour tant que leur acte se répète, comme il ne modifie rien dans le sujet qui n'est qu'actif et nullement passif à son endroit, il faut qu'il se répète toujours identique. —

« Mais il est des agents en qui se trouve le principe actif et le principe passif de leur acte. La chose est manifeste au sujet des actes humains. Les actes, en effet, de la faculté appétitive procèdent de cette faculté selon qu'elle est mue par la faculté de connaître lui montrant son objet ; et, aussi, la faculté d'entendre, quand son raisonnement porte sur les conclusions : elle a, comme principe actif, le principe connu par soi. Il s'ensuit que de tels actes peuvent résulter, dans le sujet qui agit, certains habitus » qui perfectionneront, dans l'agent, le principe de son acte, « non pas en ce qui est du premier principe actif, mais quant au principe de l'acte qui meut étant mû. C'est qu'en effet tout ce qui pâtit et se trouve mû par un autre, est disposé par l'acte du principe qui agit. Lors donc que les actes se multiplient, il en résulte, dans la puissance qui reçoit l'action et qui est mue, une certaine qualité qui est nommée habitus. C'est ainsi que les habitus des vertus morales sont causés dans les puissances appétitives selon qu'elles sont mues par la raison ; et les habitus des sciences sont causés dans l'intelligence selon que l'intelligence est mue par les premières propositions » ou les premiers principes.

Voilà donc comment se causent, dans l'homme, par les actes mêmes qu'il accomplit, certains habitus opératifs dans les facultés mêmes par lesquelles il agit. Ce n'est pas, comme on pourrait le croire, par le simple fait que ces facultés réitèrent leurs actes. Une faculté pourrait réitérer indéfiniment le même acte ; rien ne serait changé en elle, de ce fait, si le sujet où elle se trouve et qui agit par elle, n'était tout ensemble actif et passif. Mais, parce qu'il en est ainsi dans l'homme, dont l'acte complet peut requérir le jeu ou l'intervention de diverses facultés, ayant l'une raison de principe actif et l'autre raison de principe passif, si tant est que parfois la même faculté, prise sous des aspects divers, ne joue ce double rôle, il s'ensuit qu'en répétant ses actes, ce qui, dans son principe d'action, a seulement raison de principe actif, imprime, en ce qui a raison de principe passif, un mode d'être ou une disposition qui, en se fixant peu à peu, prend le nom d'habitus, modifiant ce principe et l'habituant à agir dans un sens déterminé ou en bien ou en mal.

Nous trouvons, décrit par saint Thomas lui-même, dans un très bel article des *Questions disputées* (*des Vertus*, q. 1, art. 9), le processus de la génération des habitus que nous venons de préciser. « Il est des vertus, déclare le saint Docteur, que l'homme peut acquérir, en raison des principes naturels qui sont en lui, par ses propres actes. Ce qu'on peut montrer comme il suit. Quand un être a une aptitude naturelle à telle perfection, si cette aptitude est en lui uniquement selon son principe passif, il pourra bien l'acquérir, mais non en vertu de son acte propre ; ce sera par l'action d'un agent naturel extérieur, comme, par exemple, l'air reçoit la lumière du soleil. Si, au contraire, l'aptitude à telle perfection est dans un sujet en raison du principe actif et du principe passif tout ensemble ; dans ce cas, par son acte propre, le sujet peut y atteindre. C'est ainsi que le corps d'un homme infirme a naturellement l'aptitude ou la possibilité de recevoir la santé ; et parce que dans ce même corps il y a aussi, en vertu de l'âme, le principe actif qui agit à l'effet de rétablir la santé, il s'ensuit que parfois l'homme infirme revient de lui-même à la santé sans le secours ou l'action d'un principe actif extérieur. Or, précisément, l'aptitude naturelle que l'homme a à la vertu se trouve en lui quant à ses principes actifs et à ses principes passifs. On peut le voir par l'ordre même des puissances » ou des facultés qui sont dans l'homme.

« Dans la partie intellective, on a comme principe en quelque sorte passif, l'intellect possible, qui est amené à sa perfection par l'intellect agent. L'intellect une fois en acte meut la volonté ; car le bien saisi par l'intelligence est la fin qui meut l'appétit. La volonté à son tour, mue par la raison, a de pouvoir mouvoir l'appétit sensible, soit l'irascible soit le concupiscible, qui, par nature, doit obéir à la raison. Et l'on voit par là que toute vertu qui bonifie l'action de l'homme a sa cause propre dans l'homme, qui, par son action, peut l'amener à l'acte, soit dans l'intelligence, soit dans la volonté, soit dans l'irascible et le concupiscible. — Toutefois, ce ne sera pas de la même manière que la vertu sera amenée à l'acte dans la partie intellective et dans la partie appétitive. L'action de l'intelligence, en effet, et de toute

faculté de connaître, se produit selon que la faculté devient semblable en quelque sorte à l'objet qu'elle connaît. De là vient que la vertu intellectuelle se produit dans la faculté intellective selon que par l'action de l'intellect agent les espèces rendues intelligibles sont causées en elle et s'y trouvent comme principe actuel ou habituel de l'acte intelligible » : nous savons aussi que l'intellect possible déjà actué quant aux principes par la lumière de l'intellect agent, peut ensuite s'amener lui-même à l'acte et causer en lui un nouvel habitus par rapport aux conclusions. Mais toujours dans la partie intellective, l'habitus ou la vertu consistera en une certaine espèce intelligible assimilant la faculté de connaître à l'objet connu. — Il n'en va plus de même, quand il s'agit des facultés appétitives.

« L'action de la faculté appétitive consiste en une certaine inclination vers l'objet voulu. Il suit de là que pour avoir la production de la vertu » ou de l'habitus, « dans la faculté appétitive, il faut que soit donnée à cette faculté une inclination à telle chose déterminée ». Non pas cependant que toute inclination déterminée à telle chose ait raison d'habitus dans la partie appétitive. — D'abord, s'il s'agit de « l'inclination des choses naturelles », cette inclination « suit la forme » même qui les fait être selon leur être substantiel. « Elle sera donc déterminée à une seule chose, suivant l'exigence de la forme ; et tant que cette forme demeurera, l'inclination ne pourra disparaître ou être changée. De là vient que les choses naturelles ni ne s'habituent ni ne se déshabituent par rapport à quoi que ce soit » : elles agissent toujours selon les qualités qui découlent nécessairement de leur forme substantielle. Que si une modification est produite dans leur mode d'agir, c'est que la disposition de leur matière à leur forme substantielle est elle-même modifiée. Mais pour autant qu'il n'y a pas de changement *dans leur nature* ou *dans les rapports de leurs principes essentiels,* il n'y a pas de changement dans leur action. Il n'y a donc pas, comme nous l'avons déjà expliqué longuement plus haut, à parler d'habitus opératif à leur sujet : « c'est ainsi, remarque saint Thomas, que pour tant qu'une pierre soit jetée en haut, elle ne s'habituera jamais à ce mouvement », qui demeure nécessairement pour elle

un mouvement violent et contre sa nature; aussi bien, conformément à cette nature, « elle sera toujours inclinée à descendre ». — Mais, ce n'est pas seulement l'inclination des choses naturelles qui est en dehors de toute raison d'habitus. C'est aussi l'inclination des facultés appétitives sensibles, pour autant qu'elles ne sont pas subordonnées aux facultés d'ordre rationnel. Il est vrai qu'en elles l'inclination n'est pas une suite de la seule forme substantielle toujours nécessairement identique dans le même sujet, bien que les dispositions du sujet à son endroit puissent être en quelque sorte diverses; dans l'appétit sensible, l'inclination actuelle est une suite de formes perçues par les sens; lesquelles formes peuvent être multiples et se succéder dans un même sujet indéfiniment. Toutefois, chacune de ces formes, quand elle est dans le sujet et qu'elle agit sur l'appétit, le meut nécessairement, en vertu de la nature de cet appétit. L'inclination, pour être surajoutée, à la différence de l'inclination des choses naturelles, n'en est pas moins elle-même naturelle dans l'ordre de l'appétit, et, par suite, nécessaire ou déterminée à une seule chose. — Il en est même ainsi dans l'appétit rationnel proprement dit, pour ce qui est de son objet propre et adéquat. Et donc, même là, comme nous l'avons expliqué plus haut, il sera impossible de parler d'habitus quelconque.

Tout autre est la condition de la faculté appétitive dont le mouvement ou l'inclination n'est pas rivée nécessairement à la présence ou à la forme de tel objet perçu et offert par la faculté de connaître. « Les êtres » où se trouve une telle faculté et « qui peuvent se porter » d'eux-mêmes « à l'un ou l'autre » des deux actes opposés ou de l'acte et du non-acte, « n'ont pas une forme en vertu de laquelle ils se portent à l'un ou à l'autre déterminément. La faculté, ainsi indéterminée de soi, ne sera déterminée en fait que par le principe propre ou connaturel qui la meut à une chose déterminément; et par cela même qu'elle est ainsi déterminée à cette chose, elle acquiert une certaine disposition la portant vers elle; et si elle s'y trouve inclinée à plusieurs reprises, d'une manière fréquente, y étant ainsi déterminée par l'action du principe propre et connaturel de son mouvement, son inclination déterminée à telle chose se fixera en elle, si bien que

cette disposition surajoutée deviendra en elle une sorte de forme qui la portera à cette chose déterminément, à la manière de la nature. Et de là vient que la coutume » ou l'habitude « est appelée une seconde nature ». — Or, il en est ainsi, dans l'homme, de la faculté appétitive rationnelle, et, d'une façon participée, de la double faculté appétitive sensible qui est faite pour obéir à la raison. « Par cela donc que la faculté appétitive peut se porter à l'une ou à l'autre » de deux choses opposées, « elle ne tend à l'une d'elles que si la raison l'y détermine. Et lorsque souvent la raison aura incliné la faculté appétitive à telle chose déterminément, il se fera, dans la faculté appétitive, une certaine disposition qui deviendra ferme en elle et selon laquelle elle se portera à la chose qu'elle aura coutume de vouloir. Cette disposition ainsi devenue ferme est l'habitus de la vertu. Si bien qu'à y prendre exactement garde, la vertu de la faculté appétitive n'est rien autre qu'une disposition ou une forme gravée et imprimée dans la faculté appétitive par la raison ». — Cette forme est gravée directement dans la volonté par la raison, et, par la raison et la volonté, dans l'appétit sensible, selon que cet appétit demeure par nature soumis à leur mouvement.

Rien n'était plus important que de préciser ce mode dont les habitus peuvent être produits par nos propres actes en chacune de nos facultés. — Il est aisé de voir en quoi cette doctrine de saint Thomas diffère des théories modernes qui voudraient ramener la genèse de nos habitudes vertueuses ou vicieuses premièrement à une modification de notre organisme physique [Cf. William James, *Précis de Psychologie*, chap. *de l'habitude*]. Cette modification existe ; et elle a son importance dans la question des habitudes. Mais, à proprement parler, elle ne fait point partie de l'habitude elle-même : elle en est une conséquence, un effet, une sorte de prolongement si l'on veut ; elle peut aussi en être comme un commencement, une prédisposition, d'ailleurs plus ou moins naturelle, selon qu'il a été dit à l'article précédent ; elle ne constitue pas la raison formelle de l'habitus. A plus forte raison, ce n'est point par elle que l'habitus s'acquiert, du moins directement. L'habitus s'acquiert par l'action de la raison sur les autres facultés qui en dépendent. Il est vrai que

la raison elle-même peut être influencée, surtout quand il s'agit de la raison qui prononce sur le bien, objet des facultés appétitives, par les dispositions organiques ou psychiques du sujet. Mais, tant que la raison, par son acte propre, n'est pas intervenue, il n'y a pas à parler d'habitus acquis, au sens formel de ces mots.

L'*ad primum* accorde que « l'agent, sous sa raison d'agent, ne reçoit pas ; mais », s'il n'est pas seulement agent, si, en même temps qu'il agit, il est lui-même sous l'action d'un autre, « pour autant qu'il agit mû par un autre », il peut recevoir et « il reçoit du principe qui le meut. Or, c'est ainsi que l'habitus est causé », selon qu'il a été dit.

L'*ad secundum* répond dans le même sens. « Un même être ne peut pas, sous un même aspect, être moteur et mû. Mais rien n'empêche qu'un même être soit mû par lui-même sous des aspects divers, ainsi qu'on en trouve la preuve au huitième livre *des Physiques* » (ch. IV, n. 2; ch. V, n. 8, 10; de S. Th., leç. 7 et 10).

L'*ad tertium* montre comment notre doctrine de l'habitus acquis par les actes du sujet même où il se trouve, ne nuit en rien, mais, au contraire, est parfaitement conforme au principe invoqué par l'objection, que la cause doit toujours être plus noble que l'effet. Nous avons dit, en effet, que la cause totale de l'acte humain est formée de divers principes, dont l'un a raison de principe purement actif, et l'autre de principe actif et passif tout ensemble : actif, par rapport à l'acte produit; mais passif, par rapport au principe dont il dépend dans la production de cet acte. Or, « l'acte qui précède l'habitus, pour autant qu'il procède du principe » purement « actif, procède d'un principe plus noble que l'habitus engendré » en vertu de cet acte. « C'est ainsi que la raison est un principe plus noble que l'habitus de la vertu morale engendrée dans la faculté appétitive par la répétition habituelle des actes; et l'intelligence des principes est un principe plus noble que la science des conclusions ». — Nous retrouvons, dans cette lumineuse réponse, formulée expressément par notre saint Docteur, la remarque présentée tout à l'heure, à la suite du bel article des *Questions disputées*.

Pour achever d'entendre dans toute sa perfection la vraie nature de l'habitus acquis et le mode dont il s'acquiert, il nous faut examiner un nouveau point de doctrine ; et c'est de savoir si quelquefois l'habitus peut être engendré par un seul acte. — Tel est l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si par un seul acte l'habitus peut être engendré ?

Trois objections veulent prouver que « par un seul acte l'habitus peut être engendré ». — La première est que « la démonstration est un acte de la raison. Or, par une seule démonstration est causée la science qui est l'habitus d'une conclusion. — Donc, l'habitus peut être causé par un seul acte ». — La seconde objection fait observer que « si l'acte peut croître par mode de multiplication, il peut croître aussi par mode d'intensité. Or, la multiplication des actes engendre l'habitus. Donc, pareillement, si un acte devient très intense, il peut être la cause qui engendre l'habitus ». — La troisième objection dit que « la santé et la maladie sont de certains habitus. Or, il arrive qu'en vertu d'un seul acte l'homme se guérit ou devient infirme. Donc, un seul acte peut causer l'habitus ».

L'argument *sed contra* est un beau texte d'« Aristote », qui dit, au premier livre de *l'Éthique* (ch. VII, n. 16 ; de S. Th., leç. 10), qu'*une hirondelle ne fait pas le printemps, ni non plus un seul jour ; et, pareillement, un seul jour ni un peu de temps ne font l'homme heureux*. Or, *la béatitude est l'opération qui procède de l'habitus de la vertu parfaite*, comme il est dit au premier livre de *l'Éthique* (ch. VII, n. 15 ; de S. Th., leç. 10). Donc, l'habitus de la vertu, et, par la même raison, aucun autre habitus ne sont causés par un seul acte ».

Au corps de l'article, saint Thomas part de la doctrine établie à l'article précédent. « Ainsi qu'il a été déjà dit, observe-t-il, l'habitus est engendré par l'acte » du sujet qui agit, « en tant que la puissance passive est mue par quelque principe actif. Or,

pour qu'une qualité soit causée dans le sujet passif, il faut que le principe actif triomphe totalement du principe passif. Et de là vient que le feu, qui ne peut pas tout de suite triompher de son combustible, ne l'enflamme pas aussitôt, mais chasse peu à peu les dispositions contraires, en telle sorte que triomphant ainsi de lui totalement, il lui imprime sa propre similitude. — D'autre part, il est manifeste que le principe actif qu'est la raison ne peut pas totalement triompher de la puissance appétitive par un seul acte. La raison en est que la puissance appétitive est indéterminée, pouvant agir diversement et se porter à diverses choses. Or, la raison juge, dans un acte donné, qu'une chose doit être voulue selon des raisons et des circonstances déterminées. Il s'ensuit que par là ne sera pas obtenu, sur la puissance appétitive, un triomphe total, en telle sorte qu'elle se porte à cette chose comme à ce qu'elle veut le plus souvent et par mode de nature; ce qui constitue l'habitus de la vertu. Et donc l'habitus de la vertu ne peut pas être causé par un seul acte; mais il en faut beaucoup. — Que s'il s'agit des puissances de connaître, il faut considérer qu'il y a un double sujet passif : l'un, qui est l'intellect possible lui-même; l'autre, qui est l'intelligence appelée par Aristote (*de l'Ame*, liv. III, ch. v, n. 2; de S. Th., leç. 10) *passive* et qui est *la raison particulière*, c'est-à-dire la cogitative » ou ce qui correspond, dans l'homme, à l'instinct dans les animaux, mais d'une manière plus parfaite, « avec la mémoire et l'imagination. — Par rapport au premier de ces deux principes passifs », ou par rapport à l'intellect possible, qui est l'intelligence proprement dite, « il peut exister un principe actif qui par un seul acte triomphe totalement de la puissance du principe passif qui lui correspond. C'est ainsi qu'une proposition connue par soi convainc l'intelligence à donner un assentiment ferme à une conclusion; ce que ne fait pas la proposition probable. Il suit de là qu'il faudra plusieurs actes de la raison pour engendrer l'habitus de l'opinion, même du côté de l'intellect possible, tandis que, par rapport à ce même intellect possible, l'habitus de la science peut être causé par un seul acte de la raison. — Mais, en ce qui est des facultés inférieures de perception, il est nécessaire que les mêmes actes soient

répétés plusieurs fois, pour qu'une chose soit imprimée d'une façon fixe dans la mémoire; c'est ce qui a fait dire à Aristote, dans son livre *De la mémoire et de la réminiscence* (ch. I, de S. Th., leç. 3), que *la méditation fixe la mémoire.* — Quant aux habitus corporels, il est possible qu'ils soient causés par un seul acte, si le principe actif est d'une grande puissance; comme il arrive parfois qu'un remède violent amène subitement la santé ».

« Et par là », ajoute le saint Docteur, après cet exposé lumineux, « les objections se trouvent résolues ».

On aura remarqué, tout spécialement, la belle raison que nous a donnée saint Thomas pour montrer que l'habitus de la vertu dans les facultés appétitives, surtout dans la volonté, et, proportionnellement, dans l'appétit sensible, pour autant qu'il obéit à la volonté, ne peut pas être engendré par un seul acte; car tout acte porte sur le contingent ou le particulier; et la volonté est naturellement si vaste, si indépendante, si libre dans ses mouvements, si peu inclinée à quoi que ce soit d'une façon déterminée. Aussi bien faudra-t-il que la raison ait souvent montré le même objet, et souvent incliné la volonté à le vouloir, pour qu'en effet, cette inclination s'établisse dans la volonté à demeure et y devienne comme une seconde nature, — sans pourtant nuire en rien à sa liberté, ainsi qu'il a été expliqué plus haut (q. 50, art. 5). — Cette même raison, et aussi les raisons des autres conclusions formulées dans l'article que dous venons de lire, était présentée comme il suit, par saint Thomas, dans les *Questions disputées, de virtutibus*, q. 1, art. 1, *ad 11um* : « Plus l'action de l'agent est efficace, plus elle introduit la forme avec rapidité. Et c'est pourquoi nous voyons, dans les choses de l'intelligence, que par une seule démonstration qui est efficace la science est produite en nous; l'opinion, au contraire, bien qu'elle soit moindre que la science, n'est point causée en nous par un seul syllogisme dialectique » où ne se trouvent que des propositions probables; il en faut plusieurs, en raison de leur faiblesse. De même, quand il s'agit de nos actes; parce que les opérations de l'âme n'y sont pas efficaces comme dans les démonstrations, à cause que nos actes portent sur le contingent et le probable. Aussi bien, un seul acte ne suffit pas pour causer

la vertu ; mais il en faut plusieurs. — Toutefois », ajoute saint Thomas, pour répondre à une difficulté présentée par l'objection qu'il s'applique à résoudre, « bien que ces actes multiples n'existent pas simultanément », d'où il semblerait que leur action ne peut se combiner et produire un effet qui soit supérieur à la vertu de chacun d'eux, « ils peuvent cependant », en se succédant, « produire l'habitus de la vertu » qu'un seul ne pourrait pas produire. « C'est qu'en effet, le premier acte cause une certaine disposition ; et le second, trouvant la matière disposée, la dispose encore davantage ; et le troisième, encore davantage ; et ainsi le dernier acte, agissant dans la vertu de tous les précédents, achève la production de l'habitus vertueux ; comme il arrive des multiples gouttes d'eau qui creusent la pierre ».

Retenons cette dernière explication et l'exemple qui l'éclaire. Outre qu'elle fait entendre excellemment le mode ordinaire de génération pour les habitus acquis, elle nous permettra bientôt de saisir aussi le mode dont ces mêmes habitus augmentent.

Les habitus acquis dont nous venons de parler répondent exactement à ce que, dans notre langue, nous appelons du nom d'*habitudes*. C'est, du reste, en entendant ce mot comme nous venons de l'entendre, que nous disons, nous aussi, que l'habitude est une seconde nature. L'habitude, ainsi comprise, si elle se trouve dans l'intelligence, par rapport à ses propres actes intellectuels, et si elle s'y produit comme nous l'avons expliqué, se trouve, à un titre tout spécial, dans la volonté, qui en est le sujet par excellence et où l'impriment les actes réitérés de la raison pratique ; puis, par l'entremise de la raison et de la volonté, dans les facultés d'ordre sensible, soit dans la raison particulière qui comprend tout ensemble la mémoire, l'imagination, et une sorte d'instinct supérieur, soit, plus encore, dans la double faculté irascible et concupiscible de l'appétit sensible. D'une manière très éloignée, et uniquement en raison de l'influx de la volonté, mouvant, dans le sens de l'habitus existant en elle ou dans les facultés que nous venons de dire, les membres du corps, nous parlerons aussi d'habitudes au sujet de ces membres : toutefois, ici les habitudes se ramènent, en ce qui regarde proprement ces mem-

bres, à de simples dispositions corporelles se rattachant plutôt à l'habitus entitatif.

Après avoir parlé des habitus innés et des habitus acquis, il ne nous reste plus qu'à parler des habitus infus. — Ce va être l'objet de l'article suivant.

Article IV.

S'il est des habitus qui soient infus aux hommes par Dieu?

Trois objections veulent prouver qu' « aucun habitus n'est infus aux hommes par Dieu ». — La première est que « Dieu est le même pour tous. Si donc Il infusait des habitus à certains hommes, Il les infuserait à tous; ce qui est manifestement faux ». — La seconde objection dit que « Dieu opère en tous les êtres selon le mode qui convient à leur nature; *car il est de la divine Providence de conserver les natures* » des divers êtres, « ainsi que le marque saint Denys au chapitre VI des *Noms divins* (de S. Th., leç. 23). Or, les habitus, dans l'homme, sont causés naturellement par les actes, ainsi qu'il a été dit (art. 2). Donc, Dieu ne cause pas, dans les hommes, des habitus, indépendamment des actes de l'homme ». — La troisième objection fait observer que « si quelque habitus était infus par Dieu, l'homme pourrait, en vertu de cet habitus, produire des actes nombreux. Or, *la fréquence des actes engendre un habitus semblable*, ainsi qu'il est dit au second livre de l'*Éthique* (ch. I, n. 7; de S. Th., leç. 1). Il s'ensuit que deux habitus de même espèce pourraient se trouver dans le même sujet, l'un étant acquis et l'autre infus. Mais cela même paraît impossible; car deux formes de même espèce ne peuvent pas être dans un même sujet. Donc, il n'est pas d'habitus qui soit infus aux hommes par Dieu ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit dans l'*Ecclésiastique*, ch. XV (v. 5) : *Le Seigneur le remplira de l'esprit de sagesse et d'intelligence*. Or, l'intelligence et la sagesse sont des habitus. Donc, il y a des habitus qui sont infus aux hommes par Dieu ».

Au corps de l'article, saint Thomas, tout de suite, supposant déjà la question résolue (car les documents de la foi, en effet, ne sauraient laisser aucun doute sur ce point) et voulant justifier cette solution que la foi nous impose, nous déclare qu' « une double raison fait que certains habitus sont infus à l'homme par Dieu. — La première est que certains habitus disposent l'homme à une fin qui excède la faculté de la nature humaine, et qui est la béatitude dernière et parfaite de l'homme, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 5, art. 5). Et parce que les habitus doivent être proportionnés à ce à quoi l'homme est disposé par eux, il s'ensuit que de toute nécessité les habitus, disposant l'homme à cette fin » surnaturelle, « doivent excéder la faculté de la nature humaine. Par conséquent, jamais ces habitus ne peuvent se trouver dans l'homme sinon par l'action de Dieu qui les infuse ; tels sont les habitus des vertus dans l'ordre de la grâce. — La seconde raison est que Dieu peut produire les effets des causes secondes, sans l'action des causes secondes, ainsi qu'il a été dit dans la Première Partie (q. 105, art. 6). De même donc que parfois, pour montrer sa vertu, Il produit la santé, sans le secours des causes naturelles qui cependant pourraient aussi la produire ; pareillement, quelquefois aussi, pour montrer sa vertu, Il infuse à l'homme même ces habitus que peut produire la vertu naturelle. C'est ainsi qu'aux Apôtres, Il donna la science des Écritures et de toutes les langues, que les hommes peuvent acquérir par l'étude ou par la coutume, bien qu'à un degré moindre de perfection ».

Des deux raisons que vient de nous donner saint Thomas, pour justifier l'existence, dans l'homme, d'habitus infus par Dieu, l'une marque une nécessité absolue, l'autre une nécessité conditionnelle, ou plutôt une condition de mieux dans l'obtention d'un certain effet. La première marque une nécessité absolue ; c'est-à-dire que l'acte parfait auquel est ordonné l'habitus dont il est parlé dans cette première raison, ne peut absolument pas se produire sans cet habitus. Et, en effet, cet acte est d'un ordre transcendant, au-dessus de la nature humaine et de toute nature créée. Il est le propre de Dieu. Si donc il doit être produit, d'une façon proportionnée, par une créature, il faut que cette créature soit élevée au-dessus de sa sphère, et constituée, par participation, ce qu'est

Dieu par nature. Pour agir divinement, il faut qu'elle soit divinisée. Or, elle n'est divinisée ainsi que par l'habitus dont il s'agit. Il est donc manifeste que cet habitus est absolument nécessaire dans l'ordre de la fin surnaturelle de l'homme. — Dans le second cas, au contraire, l'acte demeure humain et naturel, dans sa substance. Il pourrait donc se perfectionner de lui-même, en se réalisant selon ses principes naturels. Toutefois, il plaît à Dieu de le perfectionner d'un seul coup et par son action propre. L'habitus ainsi réalisé est de même ordre ou de même nature que l'habitus acquis, à considérer la nature de l'acte qu'il a pour objet; mais il en diffère quant au mode d'être produit et aussi quant à sa perfection intrinsèque.

L'*ad primum* accorde que « Dieu, quant à sa nature, est le même pour tous; mais, selon l'ordre de sa sagesse, Il distribue tels dons à certains qu'Il ne distribue pas aux autres ».

L'*ad secundum* explique le sens du fameux adage, « que Dieu opère en tous les êtres selon le mode qui est le leur; cela n'exclut pas que Dieu ne produise », dans les divers êtres, « des choses que la nature ne peut pas produire; mais il suit de là seulement que Dieu n'opère rien contre ce qui convient à la nature » de ces êtres. — Retenons ce mot précieux de saint Thomas. Il nous montre que le surnaturel, s'il est au-dessus de la nature, n'est jamais contre la nature.

L'*ad tertium* répond que « les actes qui sont produits en vertu d'un habitus infus ne causent plus d'habitus nouveau; ils confirment seulement l'habitus qui préexiste; c'est ainsi que certains remèdes appropriés, administrés à l'homme qui est naturellement sain, ne produisent pas la santé, mais raffermissent la santé qui existe déjà ».

Nous n'avons pas à nous étendre ici sur cette grande question des habitus infus. Nous la retrouverons, prochainement, appliquée aux vertus surnaturelles, théologales ou morales, étudiées dans leur ensemble; et, aussi, plus tard, appliquée à l'étude de chacune d'elles, dans le traité des diverses vertus.

En ce qui regarde plus spécialement la cause des habitus considérés en général, après avoir étudié cette cause quant au fait de leur génération, nous devons maintenant l'étudier quant au fait de leur augmentation ou de leur croissance.

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LII.

DE L'AUGMENTATION DES HABITUS.

Cette question comprend trois articles :

1° Si les habitus augmentent?
2° S'ils augmentent par addition?
3° Si chaque acte augmente l'habitus?

L'ordre de ces trois articles apparaît de lui-même. Leur importance nous apparaîtra du seul fait de leur lecture. Nous nous contenterons de faire remarquer, avant même de les lire, que la doctrine qui va être exposée ici commandera, plus tard, tout ce que nous aurons à dire de l'augmentation des vertus, et plus spécialement de l'augmentation de la charité.

Venons immédiatement à l'article premier.

Article Premier.

Si les habitus augmentent?

Trois objections veulent prouver que « les habitus ne peuvent pas augmenter ». — La première est que « l'augmentation porte sur la quantité, ainsi qu'il est dit au cinquième livre des *Physiques* (ch. II, n. 10; de S. Th., leç. 4). Or, les habitus ne sont pas dans le genre quantité, mais dans le genre qualité. Donc, à leur sujet, il n'y a pas à parler d'augmentation ». — La seconde objection remarque que « l'habitus est une certaine perfection, ainsi qu'il est dit au septième livre des *Physiques* (ch. III, n. 4, 5; de S. Th., leç. 5). Or, la perfection, impliquant la raison de fin et de terme, ne semble pas pouvoir recevoir le plus et le moins. Donc l'habitus ne peut pas augmenter ». —

La troisième objection observe que « dans les choses qui reçoivent le plus et le moins, l'altération est possible : ce qui, en effet, de moins chaud devient plus chaud, est dit être altéré. Or, dans les habitus, il n'y a pas d'altération, ainsi qu'Aristote le prouve au septième livre des *Physiques* (ch. III, n. 4 et suiv.; de S. Th., leç. 5, 6). Donc les habitus ne peuvent pas augmenter ».

L'argument *sed contra* dit que « la foi est un certain habitus; et cependant elle augmente, puisque les disciples faisaient au Seigneur cette demande : *Seigneur, augmentez en nous la foi*, comme on le voit en saint Luc, ch. XVII (v. 5). Donc les habitus augmentent ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par préciser le sens du mot *augmenter* qu'il s'agit d'appliquer ou non à l'habitus. « L'*augmentation*, nous dit le saint Docteur, comme toutes les autres choses qui ont trait à la quantité, est transférée des quantités corporelles aux choses spirituelles et intelligibles » : on prend ce mot, non dans son sens propre et premier, mais d'une façon métaphorique. Et cette acceptation est légitime, « en raison de la connaturalité de notre intelligence aux choses corporelles qui tombent sous l'imagination ». — Cette même raison de l'acception du mot qui nous occupe dans la question actuelle, était ainsi exposée par saint Thomas, dans les *Questions disputées, des vertus*, q. I, art. II : « Parce que les noms sont les signes des idées, de même que dans la connaissance nous allons du plus connu au moins connu, pareillement aussi nous transférons les termes qui désignent les choses plus connues à désigner ensuite les choses moins connues. Et de là vient que, le mouvement local étant le plus connu parmi tous les mouvements, la contrariété qui existe dans ce mouvement a fait transférer le mot *distance* à la désignation de tous les contraires qui peuvent être séparés par un mouvement quelconque. De même aussi, parce que le mouvement de la substance dans l'ordre de la quantité est plus sensible que son mouvement dans l'ordre de l'altération qualitative, il s'ensuit que les termes qui conviennent au mouvement dans l'ordre de la quantité s'appliquent par dérivation à l'altération ».

« Or, poursuit ici saint Thomas, dans l'article de la *Somme*,

quand il s'agit des quantités corporelles, une chose est dite *grande*, dès là qu'elle parvient à la perfection de quantité qui lui est due; aussi bien, une quantité sera considérée comme grande dans l'homme, qui ne le serait pas dans l'éléphant. Et, pareillement, dans les formes, nous dirons qu'une chose est grande par cela même qu'elle est parfaite. Et parce que le bien a la raison de perfection, à cause de cela, *dans les choses qui ne sont point grandes par la masse, être plus grand se confond avec être meilleur*, ainsi que saint Augustin le dit, au sixième livre de la *Trinité* (ch. VII). — De même donc, disait saint Thomas, dans l'article *des Vertus*, que le corps qui est mû à sa quantité parfaite est dit augmenter, et la quantité parfaite est appelée grande, par rapport à la quantité imparfaite; pareillement, ce qui est mû de la qualité imparfaite à la qualité parfaite est dit augmenter dans l'ordre de la qualité, et la qualité parfaite est appelée grande, par rapport à la qualité imparfaite ».

Il suit de là que les habitus étant dans l'ordre de la qualité ou de la forme et non de la quantité, demander s'ils peuvent augmenter ou devenir plus grands, est demander s'ils peuvent devenir meilleurs ou passer d'un état moins parfait à un état plus parfait. — Et toute la question est donc de savoir si la perfection des habitus peut varier.

Saint Thomas nous déclare, à ce sujet, ici, dans l'article de la *Somme*, que « la perfection de la forme peut se considérer d'une double manière : d'abord, selon la forme elle-même; ensuite, selon que le sujet participe la forme. — Pour autant donc que l'on considère la forme en elle-même, on la dira grande ou petite; auquel sens, on parle d'une grande ou d'une petite santé, d'une grande ou d'une petite science. — Pour autant que la perfection de la forme se considère en raison de la participation du sujet, on parle de plus ou de moins; par exemple, on dira d'un sujet qu'il est plus ou moins blanc, plus ou moins sain. — Toutefois, quand nous formulons cette distinction, elle ne doit pas s'entendre, comme si la forme avait un être à elle, hors de la matière ou du sujet; mais parce que autre est la considération de la forme selon la raison de son espèce, et autre selon qu'elle est participée dans le sujet ».

Cette distinction préalable posée, saint Thomas nous avertit qu' « au sujet du plus et du moins possibles pour les habitus et les formes, il y eut quatre opinions parmi les philosophes, ainsi que le rapporte Simplicius dans son commentaire des *Prédicaments* (chapitre de *la Qualité*). — Plotin et les autres Platoniciens disaient que les qualités elles-mêmes et les habitus recevaient le plus et le moins, parce qu'ils étaient matériels, d'où ils avaient une certaine indétermination, en raison de l'infini de la matière », pour autant que la matière n'est point par elle-même finie ou déterminée à une espèce ou à un degré d'être, mais qu'elle ne l'est que par son acte ou par sa forme : si donc les qualités et les habitus se tenaient du côté de la matière, il fallait qu'ils participent son caractère d'infinie ou d'indéterminée ; et, par suite, ils étaient susceptibles de plus et de moins, en eux-mêmes, comme la matière. — « D'autres, au contraire, disaient que les qualités elles-mêmes et les habitus, en eux-mêmes, ne recevaient pas le plus et le moins ; mais que » leurs sujets ou « les êtres *qualifiés* étaient dits plus ou moins, selon le degré divers de participation ; et, par exemple, ce n'était pas la justice qui pouvait recevoir l'attribution du plus ou du moins, mais l'homme juste. Cette opinion est touchée par Aristote, dans le livre des *Prédicaments* (ch. VI, n. 22). — Une troisième opinion fut celle des Stoïciens, mitoyenne entre les précédentes. Ils dirent, en effet, que certains habitus reçoivent en eux-mêmes, le plus et le moins, comme les arts ; et d'autres non, comme les vertus. — Enfin, une quatrième opinion disait que les formes immatérielles ne reçoivent pas le plus et le moins, mais que les matérielles le reçoivent ».

On voit, par cette diversité d'opinions, où rien n'était déterminé d'une manière bien nette, non pas même par Aristote, combien délicate était la question actuelle, même considérée du point de vue de la raison philosophique, au moment où saint Thomas l'abordait.

Toutefois, son calme et puissant génie ne s'en laisse point effrayer. Il la regarde bien en face, et se propose, simplement, mais hardiment, de faire sur ce point la pleine lumière.

« Afin donc, poursuit-il, de rendre sur ce point la vérité mani-

feste, il faut considérer que ce qui donne à une chose son espèce doit être fixe, et stable, et comme indivisible, car tout ce qui l'atteint, est contenu sous cette espèce, tout ce qui, au contraire, s'en éloigne, ou en plus, ou en moins, appartient à une autre espèce, plus parfaite, ou moins parfaite. D'où Aristote dit, au huitième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 3; Did., liv. VII, ch. III, n. 8), que les espèces des choses sont comme les nombres, dans lesquels une addition ou une soustraction varie l'espèce ». — Remarquons, au passage, ce grand principe de la fixité et de l'indivisibilité de la raison spécifique des choses. Il y a un point précis où une chose est elle-même; et ce point précis n'admet pas d'à peu près, ni de plus ou du moins. Il est ou il n'est pas. S'il est, la chose est; s'il n'est pas, la chose n'est pas. Exactement comme dans les nombres, où ce qui constitue un nombre est chose très précise et qui n'admet pas de plus et de moins : cinq est cinq; quoi que ce soit que vous ajoutiez, ou que vous enleviez, ce ne sera plus cinq; ce sera plus, ce sera moins; mais ce ne sera plus cinq. — Ainsi en est-il de la raison spécifique des choses. Si vous avez ce qui constitue cette raison spécifique, vous appartenez à cette espèce; sinon, non; que ce soit plus ou que ce soit moins, vous appartiendrez à une autre espèce, supérieure ou inférieure, mais non plus à la première. L'espèce humaine est constituée par le fait d'être un animal raisonnable. N'est homme, que ce qui est animal raisonnable. Enlevez raisonnable, c'est une autre espèce; enlevez animal, c'est aussi une autre espèce. Dans un cas, vous avez la brute; dans l'autre, vous avez l'ange; mais vous n'avez plus l'homme.

« Si donc, ajoute saint Thomas, il est quelque forme, ou une chose quelconque, qui, en raison d'elle-même, ou en raison de quelque chose qui est en elle, a la raison d'espèce, il est nécessaire que considérée en elle-même, elle ait une raison déterminée qui ne puisse avoir rien en plus ni rien en moins. Telles sont la chaleur, la blancheur et toutes les autres qualités qui ne disent pas », dans leur raison propre, « un ordre à autre chose », mais peuvent être considérées en elles-mêmes, d'une façon absolue et indépendante. — « Les choses, au contraire, qui reçoivent leur espèce d'autre chose à quoi elles sont ordonnées, peuvent en elles-

mêmes être diversifiées en plus et en moins, et cependant rester spécifiquement identiques, en raison de l'unité de ce à quoi elles sont ordonnées et qui les spécifie. C'est ainsi que le mouvement est en lui-même plus rapide ou plus lent, et ne change pourtant pas d'espèce, parce qu'il tend au même terme qui le spécifie. On peut voir la même chose dans la santé. Le corps, en effet, atteint la raison de santé, pour autant qu'il est disposé selon qu'il convient à la nature de l'animal, à laquelle nature peuvent convenir des dispositions diverses. Il s'ensuit que la disposition peut varier soit en plus, soit en moins, et cependant la raison de santé demeure la même. C'est ce qui a fait dire à Aristote, au dixième livre de l'*Éthique* (ch. III, n. 3; de S. Th., leç. 3), que la *santé elle-même reçoit le plus et le moins : la disposition qui convient n'est pas la même pour tous, ni non plus toujours identique dans un même sujet : mais, bien que diminuant, elle reste encore ce qui convient, jusqu'à un certain degré.* Or, ces dispositions diverses ou ces proportions que comprend la santé sont entre elles comme ce qui dépasse et ce qui est dépassé ; d'où il suit que si le nom de santé ne désignait que la seule disposition ou proportion qui est la plus parfaite, la santé elle-même ne serait point dite plus grande ou plus petite » ; il en serait de la santé comme des formes absolues dont nous avons parlé

Cette même argumentation que vient de nous donner ici le saint Docteur, était exposée par lui comme il suit, dans l'article des *Vertus* : « Parce que l'être de toute forme qui n'est pas subsistante, consiste en ce que cette forme existe dans son sujet ou dans sa matière, la quantité ou la perfection de cette forme peut se considérer d'une double manière : d'abord, selon la raison de sa propre espèce ; ensuite, selon l'être qu'elle a dans la matière ou dans le sujet. — Selon la raison de leur propre espèce, les formes des diverses espèces sont inégales ; mais parmi les formes qui constituent une seule espèce, les unes peuvent être égales », n'admettant pas le plus et le moins ; « et les autres, non », admettant le plus et le moins. C'est qu'en effet le principe spécifique », qui donne à une chose son espèce, « doit consister en quelque chose d'indivisible ; car la différence de ce principe varie l'espèce : si donc il y avait, dans ce principe, addi-

tion ou soustraction, l'espèce serait nécessairement changée ; d'où Aristote dit, au huitième livre des *Métaphyiques*, que les espèces des choses sont comme les nombres dans lesquels toute unité ajoutée ou soustraite change l'espèce. Or, il est des formes qui ont leur espèce par quelque chose de leur essence. Telles sont toutes les formes absolues, qu'elles soient substantielles ou qu'elles soient accidentelles. En ces sortes de formes, il est impossible que dans une même espèce, à considérer les formes en elles-mêmes, une forme soit plus grande que l'autre : à considérer, en effet, la blancheur en elle-même, il n'est pas une blancheur qui soit plus grande qu'une autre blancheur. Mais il est d'autres formes qui tirent leur espèce de quelque chose qui leur est extrinsèque et à quoi elles sont ordonnées. C'est ainsi que le mouvement tire son espèce de son terme ». Ces sortes de formes, même considérées en elles-mêmes, ne sont pas égales, mais admettent le plus et le moins, tout en restant spécifiquement identiques. « Un seul et même mouvement », au point de vue spécifique, « sera plus grand qu'un autre, selon qu'il sera plus loin ou plus près de son terme. Parcillement, on trouve des qualités qui ont la raison de disposition par rapport à autre chose ; telle, la santé, qui est une certaine proportion des humeurs par rapport à la nature de l'animal qui est appelé sain ; d'où il suit qu'un certain degré de proportion dans les humeurs aura raison de santé pour le lion, qui, pour l'homme, aurait raison d'infirmité. Par cela donc que la santé ne reçoit pas son espèce du degré de proportion », des humeurs entre elles « mais de la nature de l'animal à laquelle » la proportion des humeurs ou « la santé » qui en résulte « se trouve ordonnée, il s'ensuit que même pour un seul animal, une santé est plus grande que l'autre, en ce sens qu'il peut y avoir divers degrés de proportions dans les humeurs qui conviendront tous » suffisamment, quoique diversement ou d'une manière plus ou moins parfaite, « à la nature » de cet animal, par exemple à la nature « de l'homme. De même aussi pour la science, qui reçoit son unité » spécifique « de l'unité du sujet » sur lequel elle porte ou dont elle traite ; d'où il suit que dans un même individu, une science de la géométrie peut être plus grande qu'une autre, selon qu'il connaît un

plus grand nombre de conclusions ordonnées à la connaissance du sujet de cette science, qui est l'étendue. »

« Et l'on voit par là », conclut une première fois, ici, dans l'article de la *Somme*, saint Thomas, « comment une qualité ou une forme peut en elle-même augmenter ou diminuer, et comment elle ne le peut pas ».

Mais nous avons dit que la perfection d'une forme, et, par suite, la question de son augmentation, possible ou impossible, pouvait se considérer aussi en raison du sujet où cette forme se trouve.

« Si » donc, reprend saint Thomas, « nous considérons la qualité ou la forme selon qu'elle est participée dans le sujet, même alors se trouveront des qualités et des formes qui reçoivent le plus et le moins; et d'autres qui ne le reçoivent pas. — La cause de cette diversité est assignée par Simplicius (endroit précité), dans ce que la substance en elle-même ne peut pas recevoir le plus et le moins, existant par elle-même. D'où il suit que toute forme qui est participée d'une façon substantielle par le sujet, manque du pouvoir d'être dans ce sujet d'une façon plus ou moins intense. Et parce que la quantité est proche de la substance, et que la figure suit la quantité, de là vient que là aussi on ne parle pas de plus et de moins; ce qui a fait dire à Aristote, au septième livre des *Physiques* (ch. III, n. 2, 3; de S. Th., leç. 5), que lorsqu'une chose reçoit la forme et la figure, on ne parle pas d'altération à son sujet, mais de production. Les autres qualités, au contraire, qui s'éloignent davantage de la substance et sont jointes aux passions et aux actions, reçoivent le plus et le moins selon qu'elles sont participées dans le sujet ».

Sans rejeter cette explication de Simplicius, saint Thomas dit qu'« on peut donner une explication plus complète de la diversité dont il s'agit ». Et le saint Docteur, se référant au grand principe de la fixité de la raison spécifique, invoqué tout à l'heure, ajoute : « Ainsi qu'il a été dit, ce d'où une chose a son espèce, doit demeurer fixe et stable, consistant en quelque chose d'indivisible. Il pourra donc arriver de deux manières qu'une forme ne soit point participée selon le plus et le moins » dans le sujet où elle se trouve. — « D'abord, parce que le sujet qui la

participe est constitué par elle dans une espèce. Et de là vient qu'aucune forme substantielle n'est participée selon le plus et le moins. D'où Aristote a pu dire, au huitième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç., 3; Did., liv. VII, ch. III, n. 10), que, *à l'instar du nombre, qui ne reçoit pas le plus et le moins, de même la substance qui est dans l'espèce*, c'est-à-dire en ce qui est de la participation de la forme spécifique; *mais bien celle qui est selon la matière;* c'est-à-dire que selon les dispositions matérielles on trouve le plus et le moins dans la substance. — D'une autre manière, il pourra arriver » que le plus et le moins ne conviennent pas à une forme selon qu'elle est participée dans son sujet, « parce que l'indivisibilité elle-même est de l'essence de la forme : d'où il suivra que si quelque chose participe cette forme, il la participera selon la raison d'indivisibilité. C'est ce qui fait qu'on ne parle pas de plus et de moins quand il s'agit des espèces des nombres; car chaque espèce, parmi eux, est constituée par une indivisible unité. La même raison vaut pour les espèces de la quantité continue, lesquelles se considèrent en raison des nombres, telles que les longueurs de deux coudées, trois coudées; de même pour les relations » numérales, « comme le double, le triple; de même, pour les figures, telles que le trigone, le tétragone. Et cette raison est donnée par Aristote au livre des *Prédicaments* (ch. VI, n. 23), où, assignant la raison de ce que les figures ne reçoivent pas le plus et le moins, il dit : *tout ce qui reçoit la raison de trigone ou de cercle, est trigone ou cercle d'une façon semblable;* savoir : parce que l'indivisibilité fait partie de leur essence; d'où il suit que tout ce qui participe leur essence doit la participer d'une façon indivisible ».

Dans l'article des *Vertus*, saint Thomas expliquait comme il suit ce second aspect de la variabilité ou de l'invariabilité des formes. — « A considérer la quantité » ou le degré « de perfection que peuvent avoir les formes selon qu'elles existent dans la matière ou dans un sujet, certaines formes de même espèce peuvent être inégales, étant participées selon le plus et le moins; et d'autres ne le peuvent pas. C'est qu'en effet aucune forme qui donne son espèce au sujet où elle est, ne peut se trouver dans ce sujet selon le plus et le moins; parce que, selon qu'il a été dit,

le principe spécifique doit consister en quelque chose d'indivisible. Et de là vient qu'aucune forme substantielle ne reçoit le plus et le moins » : tous les hommes sont également hommes, en ce qui est de leur raison spécifique. « De même, s'il est quelque forme qui ait son espèce selon quelque chose qui est en lui-même indivisible, cette forme ne sera point participée selon le plus et le moins » dans le sujet où elle se trouve, quand bien même d'ailleurs elle ne soit qu'une forme accidentelle. « De là vient que le nombre *deux*, et toutes les autres espèces de nombres, qui sont spécifiées selon qu'on ajoute » une unité « à la précédente, « ne reçoivent pas le plus et le moins ; la même raison existe dans les figures, qui sont spécifiées selon le nombre » des côtés qui sont en elles, « comme le triangle, le carré ; et dans les quantités déterminées, comme une longueur de deux coudées, de trois coudées ; et dans les relations numérales, comme le double, le triple. — Quant aux formes qui ne donnent pas l'espèce au sujet et qui ne tirent pas elles-même leur espèce de quelque chose en quoi se trouve la raison d'indivisible, elles peuvent exister dans le sujet selon le plus et le moins, comme la blancheur, la noirceur, et le reste de même nature ».

Et résumant, dans ce même article, toute cette grande question des formes, saint Thomas concluait : « On voit par là qu'une chose peut se référer aux diverses formes, d'une double manière, en ce qui est de l'égalité et de l'inégalité » ou du plus et du moins. — Il est des formes qui, dans la même espèce, ne reçoivent pas le plus et le moins, ni en elles-mêmes, en telle sorte que l'une soit plus grande qu'une autre qui serait de même espèce, ni selon l'être » qu'elles ont dans leur sujet, « en telle sorte que l'une soit davantage dans le sujet où elle se trouve. Et telles sont toutes les formes substantielles. — D'autres ne sont pas susceptibles d'inégalité en elles-mêmes, mais seulement en tant qu'elles sont dans leur sujet, comme la blancheur et la noirceur. — D'autres sont susceptibles d'inégalité en elles-mêmes, mais non en tant qu'elles sont dans leur sujet : un triangle, par exemple, sera dit plus grand qu'un autre triangle, parce que les lignes de l'un seront plus grandes que les lignes de l'autre, quoiqu'elles soient ordonnées à une même raison spécifique » qui est

de former une figure ayant trois angles; « mais il n'arrive pas qu'une surface soit plus triangle qu'une autre surface » : la raison de triangle se trouve identique en tous les sujets qui la participent. — « D'autres sont susceptibles d'inégalité et en elles-mêmes et selon qu'elles existent dans leur sujet; telles la santé, la science, tel aussi le mouvement : un mouvement, en effet, est inégal » par rapport à un autre de même espèce, « soit parce que l'espace qu'il parcourt est plus grand, soit parce que le mobile est mû plus rapidement; de même aussi, une science est plus grande qu'une autre, soit parce qu'elle connaît un plus grand nombre de conclusions, soit parce que les mêmes conclusions sont mieux connues; pareillement, une santé peut être inégale par rapport à une autre ou bien parce que dans l'un le degré de proportion » dans les humeurs « sera plus rapproché de l'égalité parfaite due à cette nature, qu'il ne le sera dans l'autre, ou bien parce que relativement au même degré de proportion, l'un l'aura d'une manière plus ferme et meilleure que l'autre ».

Nous savons maintenant, à la lumière de la raison philosophique si bien expliquée par saint Thomas, ce qu'il faut penser d'une possibilité d'augmentation dans les formes ou les qualités en général. — Il ne nous reste plus qu'à appliquer cette doctrine à la question spéciale des habitus. Voici comment le fait saint Thomas, à la fin de l'article de la *Somme*.

« On voit donc, par tout cela, que les habitus et les dispositions se disant en raison d'un ordre à quelque chose », et non pas d'une façon absolue, « ainsi qu'il est marqué au septième livre des *Physiques* (ch. III, n. 4, 5; de S. Th., leç. 5, 6), c'est d'une double manière que le plus et le moins peut se considérer dans les habitus et les dispositions. — D'abord, en eux-mêmes, selon que nous dirons une plus grande ou une plus petite santé; plus grande aussi ou plus petite, une science qui s'étend à plus ou moins d'objets. — D'une autre manière, en raison de la participation du sujet, en tant que par exemple une science ou une santé égale est reçue plus en l'un que dans l'autre selon la diversité des aptitudes provenant de la nature ou de la coutume. C'est qu'en effet, l'habitus et la disposition ne donnent pas l'espèce à

leur sujet; et ils n'incluent pas, non plus, la raison d'indivisible dans leur essence ».

Cette conclusion, remarquons-le soigneusement, ne vaut, dans sa teneur complète, que pour les habitus ou les dispositions en général. « Comment nous devrons l'entendre, quand il s'agira » de certains habitus spéciaux, c'est-à-dire des habitus existant dans les facultés appétitives, ou « des vertus, nous le dirons plus loin », dans le traité des vertus, q. 66, art. 1.

L'*ad primum* répond que « si le nom de *grandeur* a pu dériver des quantités corporelles aux perfections intelligibles des formes, pareillement aussi le nom d'*augmentation* dont le propre est de tendre au *grand*, comme à son terme ».

L'*ad secundum* accorde que « l'habitus est une perfection, mais non pas une perfection telle qu'elle soit le terme de son sujet, en ce sens qu'elle lui donnerait son être spécifique. Elle n'implique pas non plus la raison de terme dans son essence, comme les espèces des nombres. Et, par suite, rien n'empêche qu'elle soit susceptible du plus et du moins ».

L'*ad tertium* fait observer que « l'altération se trouve d'abord dans les qualités de la troisième espèce. Quant aux qualités de la première espèce », auxquelles appartiennent les habitus et les dispositions, « c'est par voie de conséquence que l'altération peut se trouver en elles : lorsque, en effet, l'altération se produit selon le chaud et selon le froid, il s'ensuit que l'animal se trouve altéré dans son état de santé ou de maladie. Et pareillement, quand il se produit une altération dans les passions de l'appétit sensible, ou dans les facultés sensibles de perception, l'altération s'ensuit dans les sciences et les vertus, ainsi qu'il est dit au septième livre des *Physiques* » (ch. III, n. 6, 7; de S. Th., leç. 6). — Ce n'est donc pas directement et en eux-mêmes que les habitus sont atteints; mais ils peuvent l'être par voie de conséquence et en raison de leur dépendance à l'endroit des qualités physico-chimiques. Nous avions déjà trouvé plus haut une réponse analogue [cf. q. 50, art. 1, *ad 3um*].

Les dispositions corporelles et les habitus proprement dits ne doivent pas être conçus comme des perfections qui seraient abso-

lument et de tout point immuables ou invariables. Il est possible d'y trouver, pour un habitus de même espèce, la raison de plus et la raison de moins, faisant que cet habitus, spécifiquement identique, tantôt soit plus parfait et tantôt moins parfait. — Il le sera quelquefois, même sous sa raison propre, et considéré en lui-même, ou indépendamment de l'être qu'il a dans le sujet qu'il perfectionne accidentellement; et cela, parce qu'il n'est pas une forme substantielle, constituant par elle-même une espèce, ni une forme accidentelle absolue, qui ait sa raison spécifique en elle-même, mais bien une forme accidentelle dont la raison spécifique se tire d'un terme extérieur à elle et auquel selon tout elle-même elle est ordonnée. — Il le sera toujours en raison de l'être qu'il a dans le sujet où il se trouve; car il ne donne pas à ce sujet son être spécifique, ni non plus ne renferme en lui-même une raison quelconque d'indivisibilité, comme il en est de ce qui a trait à la quantité.

Mais ces habitus, dont nous venons d'établir qu'ils sont susceptibles d'augmentation ou de perfectionnement, comment augmentent-ils ou se perfectionnent-ils? Est-ce par mode d'addition? Y a-t-il, en eux, quand ils augmentent ou se perfectionnent, quelque chose de nouveau qui s'ajoute à quelque chose de préexistant, à la manière dont une quantité corporelle s'ajoute à une autre quantité, soit dans les nombres, soit dans les longueurs, les surfaces ou les corps? — Telle est la question, fort délicate, qu'il nous faut maintenant examiner et qui va être l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si les habitus augmentent par addition?

Trois objections veulent prouver que « l'augmentation des habitus se fait par addition ». — La première est que « le mot d'*augmentation*, ainsi qu'il a été dit (art. préc.), a été transféré des quantités corporelles aux formes. Or, dans les quantités corporelles, il n'y a pas d'augmentation sans addition; et c'est pour

cela qu'il est dit, au premier livre *de la Génération* (ch. v, n. 7; de S. Th., leç. 13), que *l'augmentation* » ou la croissance « *est l'addition faite à une grandeur préexistante.* Donc, pour les habitus aussi, il n'y a pas d'augmentation sinon par addition ». — La seconde objection dit que « l'habitus n'augmente que sous l'action d'un principe actif. Or, tout agent produit quelque chose dans le sujet où il agit; comme le corps qui chauffe produit la chaleur dans le corps qui est chauffé. Donc, il n'y a pas d'augmentation possible, s'il ne se fait quelque addition ». — La troisième objection fait observer que « si le sujet qui n'est pas encore blanc » et qui peut le devenir, « est en puissance au fait d'être blanc; de même, ce qui est moins blanc est en puissance au fait d'être plus blanc. D'autre part, ce qui n'est pas blanc ne devient blanc que parce qu'il reçoit la blancheur. De même donc, ce qui est moins blanc ne deviendra plus blanc que parce qu'il reçoit quelque nouvelle blancheur surajoutée ».

L'argument *sed contra* est un texte d' « Aristote », qui « dit, au quatrième livre des *Physiques* (ch. IX, n. 6; de S. Th., leç. 14) : *Le corps chaud devient plus chaud, sans que provienne dans la matière quelque chose de nouvellement chaud, qui n'aurait pas été chaud quand le corps était moins chaud.* Donc, pour la même raison, même dans les autres formes qui augmentent, il n'y a aucune addition ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « la solution de la question posée dépend de la solution précédente. Il a été dit, en effet (art. préc.), que l'augmentation et la diminution, dans les formes qui existent d'une façon plus ou moins intense, se produit, quant à l'un de ses modes, nos pas du côté de la forme considérée en elle-même, mais par la diverse participation du sujet. D'où il suit que cette augmentation des habitus et autres formes ne se fait point par addition d'une forme à une forme, mais par ce que le sujet participe plus ou moins parfaitement une seule et même forme. Et de même que par l'action de l'agent qui est en acte, une chose devient actuellement chaude, par exemple, en ce sens qu'elle commence nouvellement à participer la forme » chaleur, « et non que cette forme elle-même soit produite, comme la chose est prouvée au septième livre des

Métaphysiques (de S. Th., leç. 7. 8; Did., liv. VI, ch. VIII, n. 3, 4; ch. IX, n. 7); de même, par l'action intense de l'agent, le sujet devient plus chaud, comme participant plus parfaitement la forme » chaleur, « et non que quelque chose soit ajouté à cette forme » elle-même.

« C'est qu'en effet », prouve ici saint Thomas, « si cette sorte d'augmentation, dans les formes, s'entendait au sens de l'addition, cela ne pourrait se faire que du côté de la forme elle-même, ou du côté du sujet. — Du côté de la forme », quand il s'agit de formes, même accidentelles, mais absolues et qui ne se disent pas en raison d'un terme extérieur à celles d'où elles tireraient leur espèce, « il a été déjà dit (art. préc.) qu'une telle addition ou une telle soustraction ferait que l'espèce change, comme change l'espèce de la couleur, quand du pâle on va au blanc. — Que si l'on entend l'addition du côté du sujet, elle ne pourrait se produire que de deux façons : ou bien parce qu'une partie du sujet recevrait cette forme qu'elle n'avait pas auparavant, comme si l'on disait que le froid augmente dans un homme parce que cet homme qui d'abord ne sentait le froid qu'en l'une de ses parties, le sent plus tard en plusieurs des parties de son corps; ou bien parce qu'on ajoute un nouveau sujet participant la même forme, comme si un corps chaud est ajouté à un autre corps chaud, ou un corps blanc à un autre corps blanc. — Mais dans l'un et dans l'autre de ces deux cas, on n'a pas un être qui soit plus chaud ou plus blanc; on a simplement un tout blanc ou chaud qui est plus grand ».

Ainsi donc les formes absolues ne peuvent en aucune manière croître ou augmenter par mode d'addition, soit qu'on les considère en elles-mêmes, soit qu'on les considère en tant qu'elles existent dans leur sujet; toute augmentation se fait en elles par une plus grande participation du sujet en qui elles se trouvent et qu'elles actuent.

Mais il n'y a pas que les formes absolues. Dans l'ordre des formes accidentelles, nous avons vu que certaines formes se disaient eu égard à quelque chose d'extérieur qui était leur principe spécifique. Quelques-unes de ces formes, ainsi qu'il a été dit (art. préc.), peuvent croître en elles-mêmes. « Par cela »

donc « que certains accidents augmentent en eux-mêmes, il y aura possibilité, pour quelques-uns d'entre eux, à augmenter par mode d'addition. — C'est ainsi que le mouvement augmente, du fait que quelque chose lui est ajouté, soit quant à la durée qui le mesure, soit quant au chemin qu'il doit suivre; et cependant il reste spécifiquement le même, en raison de son terme qui est unique. Et toutefois, le mouvement augmente aussi par mode d'intensité, selon qu'il est participé dans le sujet : en ce sens que le même mouvement peut être plus ou moins prompt, plus ou moins rapide. — Pareillement, la science peut augmenter en elle-même par addition; c'est ainsi que pour celui qui apprend un plus grand nombre de conclusions ayant trait à la géométrie, son habitus de cette science augmente en lui, même » sous sa raison propre et « selon son espèce » d'habitus, sans que cependant l'espèce de cet habitus soit changée, car le sujet d'où il tire sa raison spécifique, savoir l'étendue ou les dimensions, reste toujours le même. « En même temps d'ailleurs, la science peut augmenter dans le sujet où elle se trouve, par mode d'intensité, selon qu'elle est participée par ce sujet; en ce sens que tel homme est d'une intelligence plus prompte et plus claire que ne l'est tel autre dans la considération des mêmes conclusions ».

Il demeure donc que s'il s'agit des habitus proprement dits et en général, nous pouvons admettre, parmi eux, une augmentation par addition, en même temps que l'augmentation par mode d'intensité.

« Que si nous parlons des habitus corporels, il ne semble pas beaucoup que l'augmentation s'y fasse par addition. C'est qu'en effet le vivant n'est point dit sain ou beau, d'une façon pure et simple, à moins qu'il ne soit tel dans toutes ses parties » : et, par suite, il n'y aura pas ici quelque chose de nouveau, en raison de quoi on pourrait parler d'addition ; si, en effet, l'une des parties a nouvellement reçu la disposition de santé ou de beauté que les autres avaient déjà, le sujet n'avait donc point cette disposition d'une façon pure et simple, mais seulement en raison de quelques-unes de ses parties. « Lorsque, étant déjà tel, purement et simplement », ou en raison de toutes ses parties, « il s'y

perfectionne ensuite, cela provient d'une transmutation dans les qualités » premières et « simples » ou physico-chimiques des éléments qui le constituent, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. préc., *ad 3um*; et q. 50, art. 1, *ad 3um*), lesquelles n'augmentent que par mode d'intensité ou du côté du sujet qui les participe ».

Après avoir ainsi déterminé le mode d'augmentation possible pour les habitus proprement dits, en général, et aussi pour les dispositions corporelles, saint Thomas ajoute, en finissant, que « pour ce qui regarde les vertus, comment se fait en elles l'augmentation, nous le déterminerons plus tard » (q. 65, art. 1).

L'*ad primum* fait une réponse à l'objection tirée de l'augmentation dans l'ordre même de la quantité, que nous devons retenir. « Même dans l'étendue corporelle », déclare expressément saint Thomas, et il va nous dire que c'était déjà le sentiment de cet unique génie qui a nom Aristote, « il arrive que l'augmentation se produit d'une double manière. — D'abord, par l'addition d'un sujet » de la quantité « à un autre sujet » de la quantité; c'est-à-dire par l'addition d'une matière affectée de l'étendue à une autre matière affectée de l'étendue, ou par l'addition d'un corps à corps, « comme il arrive dans l'augmentation » ou la croissance « des vivants » par la nutrition, et aussi des non vivants par les transformations substantielles incorporant un corps nouveau à un corps préexistant. — « D'une autre manière, par seul mouvement intensif, sans aucune addition, comme dans les corps qui se dilatent, ainsi qu'il est dit au quatrième livre des *Physiques* » (ch. VII, n. 7; ch. IX, n. 6; de S. Th., leç. 10, 14). — Qu'on remarque bien ce dernier point de doctrine. Pour l'entendre, il faut sortir des limites d'un matérialisme ou plutôt d'un atomisme étroit et antiphilosophique, qui ne conçoit rien que par mode de quantité mathématique, sans prendre garde que dans la réalité physique les corps ont des propriétés autrement profondes que celles dont les sciences mathématiques ont pour objet de connaître les lois. Ainsi donc, même l'étendue corporelle, si on ne la considère pas seulement sous sa raison de *quantité*, mais encore sous sa raison de *forme accidentelle*, a pour propriété de pouvoir affecter plus ou moins excellemment

le sujet où elle se trouve, selon la nature et les conditions de ce sujet.

L'*ad secundum* accorde que « la cause qui augmente l'habitus fait toujours quelque chose dans le sujet, mais ce n'est pas toujours une nouvelle forme Il fait que le sujet participe d'une manière plus parfaite la forme préexistante », comme il arrive dans les formes qualitatives, « ou que le sujet s'étende davantage », c'est-à-dire occupe un espace plus grand, ayant des dimensions plus grandes, comme il arrive dans les formes quantitatives, par mode de dilatation.

L'*ad tertium* fait remarquer que « ce qui n'est pas encore blanc est en puissance à la forme elle-même, n'ayant pas encore cette forme » en acte ; « et voilà pourquoi la cause qui agit cause une nouvelle forme dans le sujet. Mais ce qui est moins chaud ou moins blanc, n'est pas en puissance à la forme » de chaleur ou de blancheur, « puisqu'il a déjà cette forme en acte ; il est seulement en puissance à un mode de participation plus parfait ; et c'est ce mode qu'il reçoit d'une façon actuelle par l'action de l'agent ».

Les trois réponses que nous venons de lire, jointes au corps de l'article, nous permettent de saisir dans sa vraie nature la doctrine si profonde et parfois si peu comprise que nous livre ici saint Thomas sur le mode d'augmentation des habitus, en tant qu'ils ont raison de *forme accidentelle*. Car tout est dans ce mot ; et c'est peut-être pour n'avoir pas assez pris garde à la différence qui existe entre l'habitus en *tant qu'habitus* et l'habitus en *tant que forme accidentelle*, qu'on a fait contre cette doctrine de saint Thomas tant de difficultés. Autre chose, en effet, est de parler de l'habitus en tant qu'habitus ; et autre chose, de parler de l'habitus en tant que forme accidentelle. — En tant qu'habitus, il dit simplement une raison de forme spécifiée par le terme auquel cette forme est ordonnée, ainsi qu'il a été dit de la santé et de la science. De ce chef, nous l'avons vu, du moins pour les habitus proprement dits, il ne sera pas impossible de parler d'addition, bien que tous les habitus n'en soient pas susceptibles, comme nous aurons à l'expliquer plus tard, quand il s'agira des

vertus. — Mais, en tant que forme accidentelle, ce n'est plus d'addition qu'il faut parler, puisqu'il n'est plus question de *quantité* ou de *nombre*, mais de *qualité intensive* ou de *degré dans l'acte qui informe et actue son sujet*. Et c'est, précisément, parce qu'on n'entend pas la grande doctrine de la puissance et de l'acte, doctrine qui commande tout dans la philosophie aristotélicienne et thomiste, qu'on n'entend pas non plus la doctrine aristotélicienne et thomiste de l'augmentation des habitus par mode d'*actuation intensive*.

On veut à tout prix que quelque chose soit *ajouté* du côté de l'acte ou de la forme en elle-même, oubliant que s'il s'agissait d'une forme subsistante, elle est essentiellement immuable, s'il s'agit d'une forme substantielle, elle ne peut rien recevoir même en tant que forme donnant l'être à son sujet, et s'il s'agit de la forme accidentelle, elle n'a d'être que dans le sujet selon que le sujet est par elle. Si donc ici une augmentation est possible — et nous savons qu'elle l'est, — elle ne le sera qu'en tant que le sujet est davantage par cette forme ou selon cette forme, nullement que cette forme reçoive en elle-même une addition de réalité qu'elle communiquerait ensuite au sujet. C'est à cette dernière imagination que se sont heurtés obstinément tous ceux qui refusent d'admettre pour les habitus une augmentation intensive sans addition de réalité du côté de la forme. Ce qui change, dans cette augmentation, ce n'est pas la forme en elle-même, c'est la forme selon qu'elle est dans le sujet, ou le sujet selon qu'il est par cette forme, ou encore et plus exactement le tout qui est la résultante du sujet et de la forme. La puissance opérative, qui est le sujet de l'habitus, était, avant que l'habitus fût en elle, indéterminée à agir dans un sens ou dans l'autre. Par l'habitus, elle se trouve orientée ou inclinée à agir dans tel sens déterminément. L'augmentation de l'habitus ne consistera pas en ce qu'une nouvelle inclination sera causée dans la puissance opérative : l'inclination s'y trouve déjà ; et rien de nouveau ne sera causé dans l'ordre de cette inclination en tant que telle inclination. Mais cette inclination déjà existante dans le sujet, et qui reste absolument ce qu'elle était en tant que telle inclination, grandit ou devient plus forte, en ce sens qu'elle s'empare

davantage, si l'on peut ainsi dire, du sujet qu'elle incline. La faculté était déjà inclinée à agir dans tel sens; mais, à mesure qu'elle y est inclinée davantage, ou que son indétermination à agir dans le sens de cette inclination se précise et se fixe, nous disons que l'inclination grandit. Il n'y a donc pas à imaginer ici une addition d'inclination, comme si une inclination était ajoutée à une inclination, ou un degré d'inclination à d'autres degrés d'inclination, toujours à prendre l'inclination en elle-même et indépendamment de l'être qu'elle a dans le sujet. L'inclination grandit uniquement parce que le sujet se perfectionne dans le sens de cette inclination. Il était précédemment moins incliné; il l'est ensuite davantage. Mais parce qu'elle grandit ainsi, il demeure qu'elle grandit véritablement et selon l'être qui est le sien; car son être ou son essence est de faire que le sujet soit incliné. Plus donc le sujet est incliné, plus elle est. — Par où l'on voit que lorsqu'il s'agit de l'augmentation de l'habitus prise du côté du sujet où cet habitus se trouve, il n'y a jamais à parler d'addition de forme à forme, d'acte à acte, de qualité à qualité, mais simplement de plus complète et plus parfaite prise de possession du sujet par la qualité ou la forme ou l'acte qui préexistent déjà dans ce sujet.

Un dernier point nous reste à examiner au sujet de l'augmentation des habitus; et c'est de savoir si chaque acte produit en vertu d'un habitus réalise une augmentation de cet habitus.

Nous allons examiner ce dernier point à l'article qui suit.

Article III.

Si chaque acte augmente l'habitus?

Trois objections veulent prouver que « chaque acte augmente l'habitus ». — La première observe que « si l'on multiplie la cause, l'effet est multiplié. Or, les actes sont cause de certains habitus, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 51, art. 2). Donc l'habitus augmente, du fait que les actes se multiplient ». — La

seconde objection dit qu' « on doit juger d'une manière identique des choses semblables. Or, tous les actes qui procèdent d'un même habitus sont semblables, ainsi qu'il est dit au second livre de l'*Éthique* (ch. II, n. 8, 9; de S. Th., leç. 2). Donc si quelques actes augmentent l'habitus, chaque acte doit l'augmenter ». — La troisième objection rappelle ce principe, que « tout semblable est accru par son semblable. Or, chaque acte est semblable à l'habitus d'où il procède. Donc chaque acte augmente l'habitus ».

L'argument *sed contra* fait observer qu' « une même chose n'est pas cause d'effets contraires. Or, il est dit au second livre de l'*Éthique* (ch. II, n. 6; de S. Th., leç. 2), que certains actes provenant de l'habitus, le diminuent; comme lorsqu'on agit négligemment. Donc tout acte n'augmente pas l'habitus ».

Au corps de l'article, saint Thomas évoque d'abord un principe qui commande toute la question des habitus acquis. C'est que *les actes semblables produisent des habitus semblables*, ainsi qu'il est dit au second livre de l'*Éthique* (ch. I, n. 7; de S. Th., leç. 1). Or, la ressemblance ou la dissemblance ne se prennent pas seulement en raison de la qualité qui est la même ou qui est diverse; elles se disent aussi en raison d'un même mode ou d'un mode divers de participation. Il n'y a pas, en effet, que le noir qui soit dissemblable au blanc; il y a aussi le moins blanc qui est dissemblable par rapport à ce qui est plus blanc; et, en réalité, on va du moins blanc au plus blanc comme d'un terme opposé à l'opposé de ce terme, ainsi qu'il est dit au cinquième livre des *Physiques* (ch. V, n. 7; de S. Th., leç. 8). — Par cela donc que l'usage des habitus reste au pouvoir de la volonté, comme il ressort de ce qui a été dit plus haut (q. 49, art. 3; q. 50, art. 5), de même qu'il arrive que quelqu'un ayant un habitus n'use pas de cet habitus ou même agit en sens contraire, pareillement aussi il peut arriver qu'il use de son habitus pour un acte qui ne répond pas d'une façon proportionnée à l'intensité de l'habitus. Il suit de là que si l'intensité de l'acte est égale en proportion à l'intensité de l'habitus, ou même lui est supérieure, chaque acte ou bien augmente l'habitus, ou bien dispose à l'augmentation de l'habitus, à parler de l'augmentation des habitus comme nous parlons de la croissance de l'animal : ce n'est pas, en effet, cha-

que portion d'aliment dont l'animal se nourrit qui ajoute actuellement à sa taille, pas plus que ce n'est chaque goutte d'eau qui creuse la pierre; mais, l'aliment se multipliant, l'augmentation ou la croissance se produit enfin. Pareillement aussi, les actes se multipliant, l'habitus augmente. — Que si l'intensité de l'acte demeure proportionnellement en deçà de l'intensité de l'habitus, un tel acte ne dispose pas à l'augmentation de l'habitus, mais plutôt à sa diminution ».

« Et, par là, ajoute saint Thomas, les objections se trouvent résolues ».

Il est aisé de voir que l'augmentation de l'habitus par la répétition des mêmes actes, pour être bien comprise, doit être rapprochée de la question même de l'augmentation des habitus selon qu'elle a été exposée aux deux articles précédents. Et le double exemple que nous a apporté ici saint Thomas, de l'aliment qui concourt à la croissance de l'animal et de la goutte d'eau qui concourt à creuser la pierre, doit être retenu pour mettre en tout son jour cette délicate question. A moins qu'il ne s'agisse d'actes inférieurs en intensité du mode dont ils sont produits par la faculté revêtue de l'habitus, à l'intensité habituelle de cette faculté ainsi revêtue de l'habitus, tout acte concourt à l'augmentation de cette intensité habituelle; mais tout acte n'y concourt pas en telle manière qu'il fasse que cette intensité devienne actuellement plus grande : quelques-uns préparent seulement cette augmentation, qui, à un moment donné, se réalisera effectivement sous l'action d'un acte semblable agissant en vertu de tous ceux qui auront précédé.

A la question de l'augmentation des habitus doit succéder celle de leur corruption et de leur diminution. — Nous allons immédiatement l'examiner.

QUESTION LIII.

CORRUPTION ET DIMINUTION DES HABITUS.

Cette question comprend trois articles :

1° Si les habitus peuvent se corrompre?
2° S'ils peuvent diminuer?
3° Du mode de corruption et de diminution.

Article Premier.

Si les habitus peuvent se corrompre ?

Trois objections veulent prouver que « les habitus ne peuvent pas se corrompre ». — La première est que « l'habitus est inhérent au sujet comme une certaine nature; et c'est ce qui rend délectables les actes qui se font sous son influx. Or, la nature ne se corrompt pas, tant que demeure le sujet auquel elle appartient. Donc l'habitus non plus ne peut pas se corrompre tant que demeure le sujet ». — La seconde objection dit que « toute corruption d'une forme a pour cause la corruption du sujet ou l'action d'un contraire; c'est ainsi que la maladie cesse d'être, soit parce que l'animal disparaît, soit parce que la santé survient. Or, la science, qui est un certain habitus, ne peut pas se corrompre par la corruption du sujet. L'*intelligence*, en effet, qui en est le sujet, *est une certaine substance et demeure incorruptible*, comme il est dit au premier livre de *l'Ame* (ch. IV, n. 13; de S. Th., leç. 10). Elle ne peut pas se corrompre non plus par l'action d'un contraire; car les espèces intelligibles ne sont point contraires entre elles, ainsi qu'il est dit au septième livre des

Métaphysiques (de S. Th., leç. 6; Did., liv. VI, ch. VII, n. 5). Donc l'habitus de la science ne peut en aucune manière se corrompre ». — La troisième objection insiste au sujet de la science. « Toute corruption, dit-elle, se fait par quelque mouvement. Or, l'habitus de la science, qui est dans l'âme, ne peut pas se corcompre par le mouvement direct de l'âme; car l'âme n'est pas directement soumise au mouvement. Il est vrai qu'on parle accidentellement de mouvement à son sujet en raison du corps. Mais aucune transmutation du corps ne semble pouvoir corrompre les espèces intelligibles qui sont dans l'intelligence. C'est qu'en effet l'intelligence est le propre lieu des espèces, indépendamment du corps. En raison de quoi, il est dit que ni la vieillesse ni la mort ne corrompent cet habitus. Donc la science ne peut pas se corrompre. Et, par suite, l'habitus de la vertu ne le pourra pas non plus, puisqu'il est aussi dans l'âme raisonnable; et même, selon que l'enseigne Aristote, au premier livre de l'*Éthique* (ch. X, n. 10; de S. Th., leç. 16), *les vertus sont plus durables que les sciences* ».

L'argument *sed contra* en appelle à un autre texte d' « Aristote », qui « dit, au livre *De la longueur et de la brièveté de la vie* (ch. II), que *la corruption de la science est l'oubli et l'erreur*. De même, celui qui pèche perd l'habitus de la vertu. Et par des actes contraires les vertus s'engendrent ou se perdent, comme il est dit au second livre de l'*Éthique* (ch. I, III; de S. Th., leç. 1, 3).

Au corps de l'article, saint Thomas commence par rappeler le double mode dont on peut parler de corruption au sujet d'une forme. « Une forme est dite se corrompre directement ou en raison d'elle-même, quand elle se corrompt par l'action de ce qui lui est contraire; et indirectement ou accidentellement, quand elle se corrompt parce que son sujet se corrompt. — Si donc, il est des habitus dont le sujet est susceptible de corruption et qui aient une cause pouvant elle-même avoir un contraire, ces habitus pourront se corrompre de l'une et l'autre manière. C'est le cas des habitus corporels, tels que la santé et la maladie. — Quant aux habitus dont le sujet est incorruptible, ils ne peuvent pas se corrompre indirectement et accidentellement. Toutefois, il est des habitus qui, bien que se trouvant principalement dans un

sujet incorruptible, se trouvent aussi, secondairement, dans un sujet corruptible; tel l'habitus de la science, qui, principalement, se trouve dans l'intellect possible, et secondairement dans les facultés sensibles de perception, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 50, art. 3, *ad 3um*); et de là vient que du côté de l'intellect possible, l'habitus de la science ne peut pas se corrompre accidentellement, mais seulement du côté des facultés inférieures d'ordre sensible. Reste à considérer si ces sortes d'habitus peuvent se corrompre directement et par soi ». Et, parce que de cette sorte un habitus ne peut se corrompre qu'en raison de son contraire, il faudra dire que « s'il est quelque habitus qui ait un contraire, soit de son côté, soit du côté de sa cause, il pourra se corrompre directement; s'il n'a pas de contraire, il ne le pourra pas. Or, il est manifeste que l'espèce intelligible existant dans l'intellect possible n'a pas de contraire. L'intellect agent, non plus, qui en est la cause, ne saurait avoir de contraire. Si donc il est quelque habitus qui soit causé dans l'intellect possible immédiatement par l'intellect agent, cet habitus sera incorruptible » de toutes manières « et directement et indirectement. Tels sont les habitus des premiers principes soit spéculatifs soit pratiques, qu'aucun oubli ni aucune déception ne peut corrompre; et c'est ainsi qu'Aristote dit, au sixième livre de l'*Éthique* (ch. v, n. 8; de S. Th., leç. 4), que *la prudence ne se perd point par oubli*. Mais il est aussi, dans l'intellect possible, certain habitus causé par la raison », c'est-à-dire par l'action même de l'intellect possible mis en acte par l'habitus des premiers principes : « cette autre sorte d'habitus est l'habitus des conclusions, qu'on appelle la science. La cause de cet habitus », c'est-à-dire la raison, « peut avoir des contraires, à un double titre. D'abord, du côté des propositions elles-mêmes, qui sont les principes d'où la raison procède; c'est ainsi qu'à cette proposition : *le bien est chose bonne*, est contraire cette autre proposition : *le bien n'est pas chose bonne*, ainsi que le dit Aristote au second livre du *Périhermenias* (S. Th., leç. 14; Did. liv. unique, ch. xiv, n. 12). D'une autre manière, par rapport au procédé même de la raison; et c'est ainsi que le syllogisme sophistique s'oppose au syllogisme dialectique ou au syllogisme démonstratif. Par où l'on voit qu'une

fausse raison » ou un faux raisonnement « peut corrompre l'habitus de l'opinion vraie et même de la science. C'est ce qui a fait dire à Aristote que *la déception est la corruption de la science*, ainsi qu'il a été rapporté plus haut (arg. *sed contra*). — Quant aux vertus », sous leur raison de vertus, « les unes sont intellectuelles, et existent dans la raison elle-même, ainsi qu'il est dit au sixième livre de l'*Éthique* (ch. II, n. 6; de S. Th., leç. 2); de ces vertus nous dirons ce qui a été dit de la science et de l'opinion. — D'autres sont dans la partie affective de l'âme; ce sont les vertus morales. Les vices opposés sont dans le même sujet. Or, les habitus de la partie appétitive sont causés par la raison, selon que cette partie est apte à être mue par la raison. Il suit de là que tout jugement de la raison mouvant la faculté appétitive en sens contraire, de quelque manière que cette motion se fasse, soit par ignorance, soit par passion, soit même par choix » ou par malice, « fait que l'habitus de la vertu ou du vice se corrompt ».

On aura remarqué ce que saint Thomas a dit de l'habitus des premiers principes, qui ne peut absolument pas se corrompre, soit dans l'ordre spéculatif, soit dans l'ordre pratique. Il faut entendre cela des tout premiers principes, dans chacun de ces deux ordres, ou des premières notions, qui sont le fruit immédiat de la seule action de l'intellect agent fécondant l'entendement réceptif et amenant dans ce dernier l'acte de perception directe ou de jugement instinctif, que ne peut point fausser quelque action réflexe de cet entendement. Ainsi, l'intellect agent imprime dans l'entendement réceptif la notion d'être ou la notion de bien. Aussitôt, et par réaction nécessaire, instinctive, cet entendement dit *être*, dit *bien:* et comme le premier principe spéculatif n'est que le repliement de cette notion d'*être* sur elle-même ; et le premier principe pratique, le repliement de la notion de *bien* sur elle-même, l'être n'étant pas contraire à l'être, ni le bien au bien, il est tout à fait impossible que dans ce premier acte l'entendement réceptif ait jamais une cause d'erreur. Il dit nécessairement, et instinctivement, et sans cause possible d'erreur : ce qui est est ; ce qui est aimable est aimable. Il n'en va plus de même pour les actes qui viennent après. Ces actes ne se font plus par la simple fécondation de l'entendement réceptif

soumis à l'action immédiate de l'intellect agent; ils supposent le repliement de l'entendement réceptif sur lui-même, utilisant son premier jugement et en tirant des jugements nouveaux. Ici, l'erreur pourra se glisser, ou tout au moins, il y aura place pour des affirmations contraires, lesquelles, agissant ou réagissant les unes sur les autres dans l'utilisation qu'en fera l'entendement réceptif, pourront amener des effets de destruction réciproque.

L'*ad primum* accorde qu'en effet, « ainsi qu'il est dit au septième livre de l'*Éthique* (ch. x, n. 4; de S. Th., leç. 10), l'habitus a une certaine ressemblance avec la nature, mais il n'est pourtant pas totalement ce qu'est la nature. Et voilà pourquoi, tandis que la nature d'une chose ne peut absolument pas être écartée de cette chose » quand cette chose demeure dans l'être, « l'habitus peut en être écarté, mais difficilement ».

L'*ad secundum* fait observer que « si les espèces intelligibles », causées directement par l'action abstractive de l'intellect agent tombant sur les images venues des sens, « n'ont pas de contraire », en tant qu'espèces intelligibles imprimées dans l'entendement réceptif, « cependant les propositions » formées à l'aide de ces notions « et la marche de la raison » qui part de ces propositions « sont susceptibles de contraire, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad tertium* reprend cette doctrine du corps de l'article et l'exprime à nouveau dans une formule d'une admirable précision. « La science, dit saint Thomas, ne disparaît point par l'effet d'un mouvement corporel, quant à la racine même de l'habitus, mais seulement quant à l'empêchement de l'acte » : l'habitus demeure, en lui-même, dans sa racine première; mais son acte est empêché; « et cela, parce que l'intelligence a besoin, dans son acte, des facultés sensibles, qui peuvent se trouver empêchées par les transmutations corporelles. Toutefois, par le mouvement intelligible de la raison, l'habitus de la science peut être corrompu, même en ce qui est de sa racine », ainsi qu'il a été expliqué. « Et pareillement aussi peut se corrompre l'habitus de la vertu », qui, nous le savons, dépend de l'acte et du mouvement de la raison. — Saint Thomas, en finissant, explique le vrai sens du

dernier mot d'Aristote que citait l'objection. « Quand on dit que *les vertus sont plus durables que les sciences*, il faut entendre cette parole, non pas du sujet ou de la cause des habitus, mais de leur acte : l'usage des vertus, en effet, est constant » et peut s'imposer à chaque instant « durant toute la vie ; chose qui ne s'applique pas à l'usage des sciences ».

Les habitus corporels peuvent se perdre et en raison du sujet où ils se trouvent et aussi en raison d'eux-mêmes : leur sujet peut disparaître ; et eux-mêmes, dans leur nature propre, sont soumis à des influences contraires qui peuvent les détruire, même sans que leur sujet disparaisse. — Les habitus de l'âme, s'il s'agit des habitus existant proprement dans les facultés rationnelles, ne peuvent absolument pas disparaître en raison de leur sujet, qui est incorruptible ; mais, pour autant qu'ils se ramifient dans les facultés d'ordre sensible qui sont plus ou moins requises pour leur acte propre, ils peuvent, de ce chef, disparaître accidentellement, leur sujet disparaissant. En eux-mêmes, ils sont incorruptibles dans la mesure où nulle influence contraire ne peut agir sur eux ou sur leur cause. Ceci est le propre de toutes les espèces intelligibles ou notions abstraites des images sensibles par la lumière de l'intellect agent et imprimées directement dans l'entendement réceptif ; c'est aussi le propre des tout premiers principes, ou plutôt de l'habitus de ces premiers principes, d'ordre spéculatif ou pratique, dont l'acte n'est pas autre chose que le repliement instinctif et nécessaire des premières notions sur elles-mêmes, sans que l'entendement réceptif puisse avoir, à leur sujet, un acte contraire, tout acte ultérieur supposant nécessairement ce premier acte. Lorsqu'en effet, l'entendement réceptif affirme ou nie, soit dans l'ordre spéculatif soit dans l'ordre pratique, il faut ou que son affirmation soit évidente, c'est-à-dire se ramène aux premières notions repliées sur elles-mêmes, ou qu'elle puisse se ramener à l'une de ces affirmations évidentes. Il est vrai que l'entendement pourra se tromper en déduisant ou en ramenant ainsi ces propositions ; mais il ne pourra jamais donner une raison, vraie ou fausse, de ses affirmations ou négations ultérieures, qu'en essayant de les rattacher aux tout pre-

miers principes, toujours nécessairement supposés par l'intelligence en l'un quelconque de ces actes. Et pour autant nous disons que l'habitus des tout premiers principes est absolument incorruptible en lui-même. Tous les autres habitus, au contraire, soit d'ordre purement intellectuel, soit d'ordre appétitif ou volontaire, sont susceptibles de changement en eux-mêmes et peuvent se corrompre.

Les habitus peuvent se corrompre, au sens que nous venons de définir. Mais peuvent-ils aussi diminuer ou décroître. Le sens de cette question et sa portée nous apparaîtra, en lisant l'article qui suit.

Article II.

Si les habitus peuvent diminuer?

Trois objections, qui seront ici, avec leurs réponses, la partie principale de l'article, veulent prouver que « l'habitus ne peut pas diminuer ». — La première observe que « l'habitus est une certaine qualité et une forme simple. Or, ce qui est simple, ou disparaît tout entier, ou demeure tout entier. Donc l'habitus, bien qu'il puisse se corrompre, ne peut pas diminuer ». — La seconde objection dit que « tout ce qui convient à l'accident, lui convient en raison de lui-même ou en raison de son sujet. Or, l'habitus, en lui-même », dans son essence d'habitus, selon qu'il est une forme accidentelle, « ni n'augmente ni ne diminue; sans quoi il s'ensuivrait qu'une certaine espèce se dirait de ses individus selon le plus et le moins » : si la blancheur, en elle-même et en tant que blancheur, ou indépendamment du sujet dont elle est la blancheur, pouvait recevoir le plus et le moins, il s'ensuivrait que pour ces divers sujets qui seraient dits blancs, en raison d'elle, cette raison de blancheur ne serait plus la même; ce qui est inadmissible. Il n'est donc pas possible que l'habitus, sous sa raison d'accident, diminue en lui-même. « Que s'il est dit pouvoir diminuer en raison de la participation du sujet, il s'ensuivra que quelque chose conviendra en propre à l'habitus,

qui ne sera point commun à lui et au sujet », savoir, de ne pouvoir, en aucune manière, diminuer en lui-même ou dans sa raison propre. « D'autre part, toute forme à laquelle convient quelque chose en propre, indépendamment de son sujet, est une forme qui peut exister à l'état séparé, ainsi qu'il est dit au premier livre *de l'âme* (ch. I, n. 10; de S. Th., leç. 2). Donc l'habitus sera une forme pouvant exister à l'état séparé; ce qui est inadmissible ». — La troisième objection insiste. « La raison et la nature de l'habitus, comme de tout accident, consiste dans son rapport au sujet qui le concrète; et c'est pour cela que tout accident se définit par son sujet », à la différence des substances qui se définissent en elles-mêmes et par elles-mêmes. « Si donc l'habitus n'augmente ni ne diminue en lui-même, il ne pourra pas non plus diminuer selon qu'il se concrète dans son sujet », puisque les deux choses reviennent au même. « Et, par suite, il ne pourra en aucune manière être dit diminuer ».

L'argument *sed contra* fait observer simplement que « les contraires se produisent autour du même sujet. Or, l'augmentation et la diminution sont chose contraire. Puis donc que les habitus peuvent croître, ils peuvent aussi diminuer ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « les habitus peuvent diminuer d'une double manière, exactement comme ils peuvent augmenter, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit plus haut (q. 52, art. 1). Et comme la cause de leur augmentation est la même que celle de leur production, également la cause qui fait qu'ils diminuent est la même qui fait qu'ils se corrompent. C'est qu'en effet, la diminution de l'habitus est un acheminement à sa corruption, comme, d'une manière inverse, la production de l'habitus est le fondement de sa croissance ». — La production et l'augmentation de l'habitus, sa diminution et sa corruption sont choses qui se correspondent en sens inverse. La possibilité de l'une admet nécessairement la possibilité des autres, selon que le comporte la nature de la cause qui produit l'habitus.

L'*ad primum* fait une déclaration très importante et qu'il est bon de retenir. « L'habitus, dit saint Thomas, considéré en lui-même, est une forme simple; et, à ce titre, il n'est point suscep-

tible de diminution » : il est spécifié, de ce chef, par l'objet qui le termine; et, selon sa raison spécifique, il n'admet ni augmentation ni diminution; il est ce qu'il est, constitué par une raison simple, comme toutes les essences, ou plutôt comme toutes les différences spécifiques. « Mais » il est susceptible de diminution « selon le mode divers dont il est participé » dans son sujet, « mode qui provient de l'indétermination de la puissance du sujet qui le participe », comme nous l'avons expliqué à propos de la question précédente : « cette puissance » du sujet « peut, en effet, participer à des degrés divers une même forme », comme il arrive des sujets qui connaissent les mêmes conclusions se référant à un même habitus de science, mais dont les uns connaissent mieux et les autres moins bien ces mêmes conclusions; « elle peut aussi s'étendre à un plus grand nombre ou à un nombre moindre d'objets » dans la sphère du même habitus », comme il arrive à ceux qui progressent dans la possession d'une même science, en acquérant de nouvelles conclusions relativement à ce qui est le sujet propre et spécifique de cette science ». — Nous voyons, par cette réponse, que c'est toujours en raison du sujet dans lequel il se trouve, que nous devons parler d'augmentation ou de diminution pour l'habitus, même quand nous accordons, comme nous l'avons fait à la question précédente, et comme saint Thomas va nous le rappeler à l'*ad secundum* et à l'*ad tertium*, ainsi qu'il l'a, du reste, déjà mentionné au corps de l'article, que l'habitus peut augmenter ou diminuer en lui-même. Car cette expression « en lui-même », quand il s'agit de l'habitus, ou, en général, de l'accident, peut avoir un double sens : tantôt, elle désigne ce qui constitue la raison spécifique de l'accident ou de l'habitus; et tantôt elle désigne la latitude ou l'extension de l'objet, compris néanmoins sous une même raison spécifique, comme, par exemple, dans l'habitus de la science géométrique, le plus ou moins grand nombre de conclusions se référant toutes cependant à un même objet, d'où cet habitus tire son unité et sa raison spécifique, savoir l'étendue dimensive. L'expression « en lui-même », prise dans ce second sens, n'empêche pas qu'il ne s'agisse de l'habitus par rapport au sujet où il se trouve. C'est en ce second sens qu'elle

est prise par saint Thomas dans le présent article, tandis que, dans la question précédente, elle était prise au premier sens.

L'*ad secundum* accorde que « l'objection concluerait, si l'essence même de l'habitus ne diminuait en aucune manière. Mais nous ne disons pas cela. Nous disons seulement qu'une certaine diminution de l'essence de l'habitus n'a pas son principe du côté de l'habitus, mais du côté du sujet qui le participe ». Il est essentiel à l'habitus, parce que c'est un accident, d'exister dans son sujet. Or, considéré sous cet angle, ce qui est le considérer encore dans son essence, l'habitus n'est dit augmenter ou diminuer qu'en raison de la puissance de son sujet qui peut se trouver plus ou moins indéterminée par rapport à telle ou telle actuation. On voit donc que c'est bien de la diminution de l'habitus dans son être ou dans son essence qu'il s'agit, même quand cette diminution est dite ne se faire qu'en raison du sujet où il se trouve. C'est qu'en effet tout l'être de l'habitus est d'exister dans son sujet. Il est donc bien modifié dans son être ou dans sa nature, non point spécifique, ou selon qu'il est tel habitus, telle forme, mais dans sa nature et dans son être d'accident, du fait même qu'il est modifié quant à son mode d'être dans son sujet.

L'*ad tertium* précise encore cette grande doctrine, si importante et si délicate. « En quelque manière qu'on signifie l'accident », déclare saint Thomas, que ce soit d'une façon abstraite ou d'une façon concrète, « l'accident dit toujours, selon sa raison » même d'accident, « une dépendance au sujet. Toutefois cette dépendance n'est pas la même dans les deux cas. — L'accident, en effet, signifié d'une façon abstraite, implique à son sujet un rapport qui commence à l'accident et se termine au sujet; la blancheur, en effet, signifie ce par quoi une chose est blanche. Et de là vient que dans la définition de l'accident abstrait, on n'a pas le sujet comme première partie de la définition, ce qui convient au genre; mais comme seconde partie, ce qui convient à la différence ». Saint Thomas apporte l'exemple classique du nez camard. Le fait d'avoir un nez camard a son expression correspondante abstraite, en latin, et s'appelle du nom de *simitas*. Nous n'avons pas l'équivalent de ce mot en français. En latin, pour définir ou expliquer ce mot, on disait,

toujours d'une façon abstraite, *curvitas nasi*, une certaine *courbure* du nez. Et dans cette expression l'accident vient d'abord, ayant raison de genre, tandis que le sujet vient ensuite, ayant raison de différence. — « Au contraire, dans les accidents signifiés d'une façon concrète, le rapport commence au sujet et se termine à l'accident. On définit le blanc, en effet, ce qui a la blancheur. Et, à cause de cela, dans la définition de l'accident ainsi désigné, le sujet tient la place du genre et vient en premier lieu dans la définition. On dira que le fait d'être camard est le fait d'avoir un *nez aplati* » : dans le premier cas, nous disions : *l'aplatissement du nez;* maintenant nous disons : *le nez aplati.* — « Ainsi donc, conclut saint Thomas, ce qui convient aux accidents en raison du sujet, et non en raison de l'accident lui-même, n'est pas attribué à l'accident signifié d'une façon abstraite; ce lui est attribué selon sa signification concrète. Et tel est précisément le fait d'augmenter ou de diminuer, pour certains accidents », car ce fait ne convient pas à tous, ainsi que nous l'avons expliqué à la question précédente; « aussi bien la blancheur n'est pas plus ou moins » blancheur; « c'est ce qui est blanc », qui est dit plus ou moins blanc. « Et il en est de même pour les habitus et pour les autres qualités, sauf que certains habitus augmentent ou diminuent par une certaine addition, comme il ressort de ce qui a été dit plus haut » (q. 52, art. 2) : tel, par exemple, l'habitus de la science, lequel, à ce titre, peut être dit augmenter ou diminuer en lui-même, et non pas seulement en tant qu'il est participé dans son sujet; toutefois, même alors, il n'est dit augmenter ou diminuer qu'en dépendance de son sujet. Autre chose, en effet, est dire que l'habitus est participé dans son sujet; autre chose, qu'il a rapport à son sujet. Dans le premier cas, on signifie que la même science, non seulement spécifique mais encore numérique, est mieux possédée par un sujet que par l'autre; dans le second, que la même science spécifique est plus étendue, comme nombre de conclusions, dans un sujet que dans l'autre.

Les habitus n'ont pas seulement de pouvoir se corrompre et disparaître complètement; il y a aussi qu'avant de disparaître de

la sorte, ils peuvent s'y acheminer par voie de décroissance et de diminution. — Mais comment se produit cette corruption ou cette diminution des habitus? Peuvent-elles se produire du seul fait qu'on cessera d'agir dans le sens de l'habitus qu'on possède? Tel est le dernier point que nous devons examiner et qui va faire l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si l'habitus se corrompt ou diminue par le seul fait qu'on cesse d'agir?

Trois objections veulent prouver que « l'habitus ne se corrompt pas ou ne diminue pas, du seul fait qu'on cesse d'agir ». — La première est que « les habitus sont plus fermes que les qualités de passion, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit plus haut (q. 49, art. 2, *ad. 3um*: q. 50, art. 1). Or, les qualités de passion ne se corrompent pas ou ne diminuent pas, du fait qu'elles n'agissent pas : la blancheur, par exemple, ne diminue pas, quand même elle cesse d'agir sur l'œil; ni, non plus, la chaleur, quand même elle ne chauffe plus » quelque objet à sa portée. « Donc les habitus ne diminuent pas ni ne se corrompent, parce qu'on cesse d'agir ». — La seconde objection fait remarquer que « la corruption et la diminution sont de certains changements. Or, rien ne change, que sous l'action de quelque cause qui meut. Puis donc que la cessation de l'acte n'implique pas une cause qui meut, il ne semble pas que cette cessation puisse amener la corruption ou la diminution de l'habitus ». — La troisième objection, fort intéressante, dit que « les habitus de la science et de la vertu sont dans l'âme intellective, qui est au-dessus du temps. D'autre part, les choses qui sont au-dessus du temps ne se corrompent pas ou ne diminuent pas, en raison du temps qui se prolonge. Par conséquent, ces sortes d'habitus ne se corrompent pas ni ne diminuent en raison de la durée du temps, si quelqu'un demeure longtemps sans s'y exercer ».

L'argument *sed contra* apporte un double texte d' « Aristote », qui « dit, au livre *De la longueur et de la brièveté de la vie*

(ch. II), que la corruption de la science se produit non seulement par voie de déception, mais aussi par voie d'oubli. Et au huitième livre de *l'Éthique* (ch. V, n. I; de S. Th., leç. 5), il dit que *de nombreuses amitiés ont péri faute de se voir*. Pour la même raison, les autres habitus des vertus diminuent ou disparaissent, quand on cesse d'en produire les actes ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu' « une chose, selon qu'il est dit au huitième livre des *Physiques* (ch. IV, n. I; de S. Th., leç. 7), peut avoir raison de moteur, d'une double manière : d'abord, par soi, quand elle meut en raison de sa propre forme, et c'est ainsi que le feu chauffe; ensuite, par occasion, comme ce qui écarte l'obstacle. C'est de cette seconde manière que cesser d'agir cause la corruption ou la diminution des habitus, en ce sens qu'on écarte l'acte qui était un obstacle pour les causes de corruption et de diminution de l'habitus. Il a été dit, en effet (à l'article premier), que les habitus se corrompent ou diminuent directement par l'action d'un agent contraire. Si donc il est des habitus qui par la seule durée du temps se trouvent progressivement soumis à l'action de causes qui leur sont contraires, et qu'il faudrait écarter par l'acte émanant de l'habitus, il est clair que ces sortes d'habitus diminueront ou même disparaîtront complètement, du seul fait qu'on cesse d'en produire les actes. C'est ce qu'on voit dans la science et dans la vertu. Il est manifeste, en effet, que l'habitus de la vertu morale rend l'homme prompt à choisir » ce qui convient ou « le milieu » entre les extrêmes « dans les opérations », qui sont l'objet de la justice, « et dans les passions », qui sont l'objet des autres vertus morales. « Or, si quelqu'un n'use pas de l'habitus de la vertu pour modérer les passions ou les opérations propres, il est nécessaire que se produisent fréquemment des passions ou des opérations étrangères à la mesure de la vertu, en raison de l'appétit sensible ou des autres causes extérieures qui agissent sur l'homme. D'où il suit que la vertu se corrompra ou diminuera, du fait qu'on cessera d'agir. Pareillement aussi pour ce qui est des habitus intellectuels rendant l'homme prompt à juger comme il convient des images venues des sens. Lors donc que l'homme cesse d'user de l'habitus intellectuel, il s'élève des ima-

ginations étrangères et qui parfois conduisent au » jugement « contraire ; au point que si l'homme ne les coupe en quelque sorte ou ne les réprime par le fréquent usage de l'habitus intellectuel, il est rendu moins apte à juger comme il convient, et parfois même est amené à juger d'une façon toute contraire » à ce que demanderait la raison droite. « Et de la sorte, par le fait qu'on cesse d'agir, l'habitus intellectuel diminue ou même se corrompt totalement ». — On ne saurait trop remarquer ce que saint Thomas vient de nous dire au sujet du mode dont la vertu ou la science peuvent diminuer et même se corrompre, du seul fait qu'on néglige d'en produire les actes. Et en même temps qu'il nous a indiqué, par cet exposé, la nécessité de produire fréquemment les actes des vertus ou des sciences qu'on a le bonheur de posséder, le saint Docteur nous a laissé entrevoir, dans un aperçu lumineux, comment se doivent produire ces actes, ou en quoi consiste le mode d'agir propre à ces habitus, soit pour ce qui regarde les vertus morales, soit pour ce qui regarde les habitus intellectuels. Dans un cas, l'acte formel qu'il faudra renouveler le plus souvent possible sera l'acte de choix tel que la raison le prescrit ; dans l'autre, ce sera l'acte de jugement sain et droit, commandé toujours par de lumineux principes.

L'*ad primum* dit que « même la chaleur se corromprait, du seul fait qu'elle cesserait d'agir, si venait à prévaloir le froid qui détruit la chaleur ».

L'*ad secundum* observe que « le fait de cesser d'agir concourt à la diminution ou à la corruption, selon qu'il écarte l'obstacle » qui s'y opposerait, « ainsi qu'il a été dit ».

L'*ad tertium* accorde que « la partie intellective de l'âme, considérée en elle-même, est au-dessus du temps ; mais la partie sensible est soumise au temps. Il suit de là que du fait que le temps s'écoule, l'âme se trouve changée, en ce qui est des passions de l'appétit sensible, et aussi par rapport aux facultés » sensibles « de perception. Aussi bien Aristote dit, au quatrième livre des *Physiques* (ch. XII, n. 10 ; de S. Th., leç. 20), que le temps est cause d'oubli ».

Tout habitus a raison de forme ou de qualité. Et parce qu'il

s'agit de forme accidentelle, non de forme substantielle, ses conditions de fixité ou de variabilité devront être déterminées selon qu'il convient à ces sortes de formes. Chaque habitus aura sa fixité, selon qu'il est tel habitus spécifiquement distinct de tout autre. A ce titre, nous le dirons invariable en lui-même : il ne pourra ni augmenter ni diminuer; car toute augmentation ou diminution, pour autant que ces termes peuvent avoir ici quelque sens, ferait que l'habitus cesserait d'être lui-même. C'est de son objet que l'habitus tire ainsi sa raison spécifique. Tel l'habitus de la santé se spécifiant en raison d'une certaine harmonie dans les humeurs de l'animal. Tel aussi l'habitus de telle science, la géométrie par exemple, se spécifiant en raison du sujet sur lequel porte cette science et qui est, dans ce cas, l'étendue dimensive. Mais si tout habitus est ainsi invariable dans ce qui constitue sa raison spécifique, il peut, en restant spécifiquement tel ou tel habitus, varier selon l'être individuel qu'il a dans le sujet où il existe. Parfois, il variera, de ce chef, en lui-même ou en raison de l'objet qui est le sien et qui le spécifie. Non pas que cet objet varie selon qu'il spécifie l'habitus; nous venons de dire que c'était impossible. Mais il peut varier quant à une certaine extension matérielle, si l'on peut ainsi s'exprimer. C'est ainsi que par rapport à cet objet spécifiquement invariable, qui est l'étendue dimensive, sur lequel porte la science de la géométrie et d'où elle tire sa raison même de géométrie, il pourra y avoir successivement dans un même sujet, ou simultanément en plusieurs sujets possédant cette science, augmentation ou diminution par rapport au nombre de conclusions qui explicitent cette science. Ce mode d'augmentation ou de diminution implique une certaine addition ou soustraction en raison du nombre qui s'y trouve connoté. Toutefois, s'il peut convenir à certains habitus, il ne convient pas nécessairement à tous. Quelques-uns, en effet, tels notamment les habitus des vertus morales, comme nous aurons à l'expliquer plus tard, ne peuvent pas croître ou diminuer de cette sorte. Mais tous, sans exception, peuvent croître ou diminuer en raison du plus ou moins de perfection qu'ils ont dans le sujet où ils se trouvent. Cette perfection consiste en ce que leur sujet se trouve plus ou moins disposé ou incliné et déterminé dans le sens du

terme auquel l'habitus incline et qui précisément le spécifie et lui donne son nom. Selon ces divers modes dont l'habitus peut croître ou diminuer, c'est toujours en raison d'une certaine cause agissant sur le sujet où l'habitus se trouve. Tantôt cette cause agira sur l'être même du sujet, pouvant aller jusqu'à le détruire. Dans ce cas, l'habitus sera détruit accidentellement, en raison de son sujet qui n'est plus. D'autres fois, la cause agit sur le sujet sous sa raison de sujet de l'habitus, ne touchant point à son être qui est de soi incorruptible, mais modifiant sa potentialité ou son indétermination à l'endroit du terme qui spécifie l'habitus, ou encore multipliant ou diminuant en lui l'extension matérielle objective de cet habitus. C'est alors directement et en raison de son être dans le sujet que l'habitus se trouve modifié. Il pourra arriver aussi que l'habitus se trouvera modifié dans le sens de la diminution et de la disparition totale, du simple fait que son sujet n'en produira pas les actes : et il en sera ainsi toutes les fois que ces actes sont nécessaires pour exclure ou neutraliser l'influence délétère de causes étrangères.

Après avoir considéré les habitus dans leur matière, dans leur sujet, dans leur cause, il ne nous reste plus qu'à considérer comment ils se distinguent entre eux. — C'est l'objet de la question suivante, qui sera la dernière du traité de l'habitus en général.

QUESTION LIV.

DE LA DISTINCTION DES HABITUS.

Cette question comprend quatre articles :

1° Si plusieurs habitus peuvent être dans une même puissance?
2° Si les habitus se distinguent en raison des objets?
3° Si les habitus se distinguent selon la raison de bien et selon la raison de mal?
4° Si un même habitus est constitué de plusieurs habitus?

De ces quatre articles, les trois premiers étudient les conditions de la distinction des habitus entre eux; le quatrième se demande si nous devons admettre quelque distinction dans un seul et même habitus. — Pour ce qui est des habitus entre eux, les deux premiers articles examinent les conditions de leur distinction spécifique ou de leur être propre; le troisième, leurs diverses qualités selon qu'ils sont tels ou tels habitus. — La raison propre de leur distinction spécifique sera étudiée à l'article second; mais, auparavant, se posait une question préalable, et qui est de savoir, si, en effet, il peut y avoir, dans un même sujet, plusieurs habitus spécifiquement distincts. C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si plusieurs habitus peuvent être dans une même puissance ?

Trois objections veulent prouver qu' « il ne peut pas y avoir plusieurs habitus dans une même puissance ». — La première est que « toutes choses qui se distinguent selon un même prin-

cipe, si l'une est multipliée l'autre l'est aussi. Or, c'est un même principe qui distingue la puissance et l'habitus, savoir l'acte et son objet. Par conséquent, leur multiplication est identique. Et, par suite, il ne se peut pas qu'il y ait plusieurs habitus dans une même puissance ». — La seconde objection dit que « la puissance est une certaine vertu qui est simple. Or, dans un même sujet simple il ne peut pas y avoir diversité d'accidents; car le sujet est cause de l'accident [cf. I p., q. 77, art. 6]; et d'un même principe simple, il ne peut émaner, semble-t-il, qu'un seul effet. Donc, il ne se peut pas que dans une même puissance il y ait plusieurs habitus ». — La troisième objection observe que « si le corps est *formé* par la figure » (c'est, en effet, la figure qui donne au corps, en tant que corps ou volume à trois dimensions, sa forme par où tel corps se distingue de tel autre corps), « pareillement la puissance est *formée* par l'habitus. Or, un corps ne peut pas être simultanément formé par diverses figures. Donc la puissance, non plus, ne peut pas être formée par divers habitus. Et, par suite, il ne se peut pas que plusieurs habitus soient simultanément dans une même puissance ».

L'argument *sed contra* fait remarquer simplement que « l'intelligence est une seule puissance; et pourtant se trouvent en elle les habitus des diverses sciences ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « les habitus, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 49, art. 4), sont certaines dispositions d'un sujet existant en puissance à quelque chose, soit à la nature, soit à l'opération ou à la fin de la nature ». C'est le double genre d'habitus que nous avons appelés habitus entitatifs et habitus opératifs. — « S'il s'agit des habitus qui sont des dispositions à la nature », ou des habitus entitatifs, « il est manifeste, dit saint Thomas, qu'il peut y en avoir plusieurs dans un même sujet; et cela, parce que les parties d'un même sujet peuvent se prendre diversement; or, ce sont les dispositions de ces diverses parties qu'on appelle du nom d'habitus. C'est ainsi qu'à prendre les parties du corps humain que sont les humeurs, selon qu'elles seront disposées comme il convient à la nature humaine, on aura l'habitus ou la disposition de la santé; si l'on prend les parties similaires, comme les nerfs, et les os, et les chairs, leur

disposition conforme à la nature sera la force ou la fermeté requise ; si on prend les membres, tels que les mains, les pieds, et le reste, leur disposition conforme à la nature sera la beauté. Et, de la sorte, on a plusieurs habitus ou plusieurs dispositions dans un même sujet ». On voit par cette explication que la multiplicité dont il s'agit se trouve dans un même sujet total, mais non dans un même sujet immédiat; autres sont, en effet, les humeurs, sujet de la santé; autres les parties similaires, en qui se trouve la force; autres les membres, sujet de la beauté.

L'identité du sujet par rapport à des habitus divers va se retrouver quand il s'agira des habitus opératifs ; nous l'aurons même d'une façon plus rigoureuse et plus immédiate. « Si », en effet, poursuit saint Thomas, « nous parlons des habitus qui sont des dispositions aux actes, lesquels appartiennent proprement aux puissances d'agir, même là il arrive qu'une seule puissance ait plusieurs habitus. La raison en est que le sujet de l'habitus est une puissance passive, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 51, art. 2); la puissance, en effet, qui est seulement active n'est jamais le sujet d'un habitus, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit plus haut (au même endroit). D'autre part, la puissance passive se compare à l'acte déterminé de telle espèce comme la matière à la forme; et cela, parce que si la matière est déterminée à une forme spéciale par l'action d'un agent spécial, de même aussi la puissance passive se trouve déterminée à tel acte de telle espèce par la raison spéciale de tel objet qui agit sur elle. Il suit de là que si plusieurs objets », d'espèce différente, « peuvent agir sur une même puissance », telles, par exemple, les diverses espèces de couleurs sur la même puissance de la vue, « une même puissance passive pourra être le sujet d'actes et de perfections qui seront d'espèce différente. Puis donc que les habitus sont de certaines qualités ou formes qui adhèrent à la puissance, inclinant cette puissance à tels actes de telle espèce déterminée, il s'ensuit que dans une même puissance il peut se trouver plusieurs habitus au même titre qu'il peut s'y trouver plusieurs actes de différentes espèces ».

L'*ad primum* va compléter excellemment cette lumineuse doctrine. Saint Thomas y déclare que « si dans les choses natu-

relles, la diversité des espèces vient de la forme, et la diversité des genres de la matière, ainsi qu'il est dit au cinquième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 22; Did., liv. IV, ch. XXVIII, n. 5), car où la matière est diverse on a diversité générique; pareillement aussi la diversité des objets au point de vue générique constitue la diversité des puissances, ce qui a fait dire à Aristote, au sixième livre de *l'Éthique* (ch. I, n. 5; de S. Th., leç. 1), que *les choses qui sont de genre divers ont pour leur correspondre diverses parties de l'âme*, et la diversité spécifique des objets constitue la diversité spécifique des actes et conséquemment des habitus. D'autre part, les choses qui sont diverses au point de vue générique le sont aussi au point de vue spécifique; mais l'inverse n'est pas vrai. Il s'ensuit que la diversité des puissances entraîne la diversité des actes, au point de vue spécifique, et aussi des habitus; tandis qu'il n'est point nécessaire que la diversité » spécifique « des habitus entraîne la diversité des puissances; il peut y avoir, pour une même puissance, plusieurs habitus », spécifiquement distincts. « Et de même que les genres ont des genres et les espèces des espèces; de même aussi il arrive qu'il y ait diverses espèces d'habitus et diverses espèces de puissances ». Un exemple peut faire entendre cette doctrine. La raison d'*objet sensible* est une raison spécifique par rapport au genre supérieur d'*objet connaissable :* l'objet connaissable, en effet, se divise en deux grandes espèces : sensible et intelligible. Mais la raison d'objet sensible revêt à son tour la raison de genre, par rapport aux diverses espèces d'objets sensibles, telles que la couleur, le son, l'odeur, la saveur et le reste. Ces espèces elles-mêmes peuvent revêtir la raison de genre par rapport à des espèces subalternes. La couleur, par exemple, se subdivisera, en couleur blanche, noire et autres espèces intermédiaires. Il suit de là, que l'intelligence sera une autre puissance que le sens; et dans le genre des sens, autre sera la puissance de la vue, autre celle de l'ouïe, de l'odorat, du goût, et le reste. Mais la puissance de la vue restera une seule et même puissance, ayant des actes spécifiquement distincts selon la diversité spécifique des couleurs. Et l'on voit par là comment la diversité spécifique de l'objet n'entraîne pas la diversité de la puissance, bien qu'elle cause parfois

la diversité de l'habitus; car ce n'est pas au même titre que la diversité de l'objet ou de l'acte cause la diversité de l'habitus et de la puissance, comme le supposait à tort l'objection.

L'*ad secundum* fait observer que « la puissance, bien qu'elle soit quelque chose de simple selon son essence », car elle n'est ordonnée qu'à une seule raison d'objet qui la spécifie, « est cependant multiple en vertu, selon qu'elle s'étend à de multiples actes qui diffèrent spécifiquement entre eux ». C'est ainsi que l'intelligence, qui reste une seule et même puissance, totalement simple dans son essence ou dans sa raison de puissance à cause de l'unique raison d'objet intelligible qui la spécifie, n'en est pas moins capable de produire des actes très différents entre eux, dans cette latitude d'actes intelligibles où ils conviennent tous : autre, en effet, sera l'acte de l'intelligence ayant pour objet l'être sensible; autre, l'acte qui a pour objet l'être tout court; autre aussi, l'acte portant sur la quantité; et ainsi des autres. Or, nous savons que la diversité spécifique des actes amène la diversité des habitus. « Et donc rien n'empêche que dans une même puissance se trouvent plusieurs habitus spécifiquement distincts ».

L'*ad tertium* ajoute encore un supplément de lumière par la distinction qu'il établit entre le mode dont la figure *forme* le corps, et le mode dont l'habitus *forme* la puissance. — « Le corps est formé par la figure comme par ce qui proprement le termine; l'habitus, au contraire, n'est pas ce qui termine » totalement « la puissance; il est la disposition à l'acte qui sera le terme dernier. Aussi bien nous accorderons qu'une même puissance ne peut pas avoir simultanément plusieurs actes. comme un même corps ne peut pas avoir plusieurs figures ; si ce n'est peut-être en tant que l'un de ces actes serait compris dans l'autre, comme aussi une figure est comprise dans l'autre, tel le trigone dans le tétragone. Et, en effet, l'intelligence ne peut pas simultanément entendre, par des actes divers, plusieurs choses. Mais elle peut avoir simultanément les habitus de plusieurs sciences ». — L'objection avait le tort d'appliquer à l'habitus ce qui ne convient qu'à l'acte, en ce qui est du mode de terminer la potentialité de la puissance : l'un termine purement et simplement, et exclut toute existence simultanée d'un autre terme; l'autre ne termine qu'en dépen-

dance de ce qui sera le terme dernier : or, cette dépendance ou l'ordre qu'elle implique au terme dernier peut demeurer même quand ce terme n'est point présent d'une manière actuelle.

Tout sujet d'habitus, qu'il s'agisse d'habitus entitatif ou d'habitus opératif, peut porter en lui des habitus multiples. Cette multiplicité se fera soit en raison des multiples parties requises pour la constitution de l'être physique, soit en raison des multiples dispositions qui pourront exister dans une même puissance à l'endroit de ses divers actes. — Nous devons préciser et compléter ce dernier point de doctrine, que nous n'avons fait qu'indiquer en établissant la conclusion de l'article précédent. Et tel va être l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si les habitus se distinguent selon les objets ?

Trois objections veulent prouver que « les habitus ne se distinguent pas selon les objets ». — Il s'agit ici, manifestement, comme va nous le dire la première objection, d'objets spécifiquement distincts. « Les contraires, dit cette objection, diffèrent entre eux spécifiquement. Or, un même habitus de science s'étend à des objets contraires; c'est ainsi que la médecine s'occupe de l'homme qui est en santé et du malade. Donc, il n'est pas vrai que les habitus se distinguent en raison d'objets spécifiquement différents ». — La seconde objection fait observer que « les diverses sciences sont des habitus divers. Or, le même objet de science appartient à des sciences diverses; c'est ainsi que le fait que la terre est ronde est démontré par le naturaliste et par l'astronome, comme il est dit au second livre des *Physiques* (ch. II, n. 2, 3; de S. Th., leç. 3). Donc, les habitus ne se distinguent pas en raison des objets ». — La troisième objection remarque que « l'identité de l'acte correspond à l'identité de l'objet. Or, le même acte peut appartenir à divers habitus de vertus, quand on le rapporte à diverses fins; c'est ainsi que

donner de l'argent à quelqu'un en vue de Dieu est un acte de charité ; si, au contraire, c'est pour payer une dette, on a un acte de justice. Donc, pareillement aussi le même objet peut appartenir à divers habitus. Et, par suite, la diversité des habitus n'est pas en raison de la diversité des objets ».

L'argument *sed contra* rappelle simplement que « les actes diffèrent spécifiquement selon la diversité des objets, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 18, art. 5). Or, les habitus sont de certaines dispositions aux actes. Donc les habitus aussi se distinguent selon les divers objets ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « l'habitus est tout ensemble une certaine forme et un habitus. On pourra donc considérer la distinction spécifique des habitus selon le mode commun dont les formes se distinguent spécifiquement, ou selon le mode propre de distinction qui convient aux habitus. Les formes se distinguent les unes des autres selon la diversité de leurs principes actifs, attendu que tout être qui agit, produit un semblable à lui, quant à l'espèce d'être qui est le sien en tant qu'il agit. D'autre part, l'habitus implique un ordre à quelque chose » : il est essentiellement une certaine disposition à un acte déterminé dans l'ordre d'être ou dans l'ordre d'agir. « Or, tout ce qui se dit ainsi par rapport à autre chose se distingue selon la distinction de ce à quoi il est ordonné. Et » nous venons de rappeler que « c'est à deux choses que l'habitus se trouve ordonné comme disposition, savoir la nature et l'opération qui suit la nature. — Ce sera donc en raison de trois choses que les habitus se distingueront spécifiquement entre eux : d'abord, en raison des principes actifs qui causent de telles dispositions ; secondement, en raison de la nature ; troisièmement, en raison des objets spécifiquement distincts, comme il sera expliqué par ce qui va suivre », dans les réponses de ce même article et dans l'article suivant.

L'*ad primum*, précisément, explique en quel sens il faut entendre que les objets distinguent spécifiquement les puissances ou les habitus. « Dans la distinction des puissances et des habitus, il ne faut point considérer l'objet matériellement, mais bien la raison de l'objet spécifiquement ou génériquement différente.

Or, bien que les contraires diffèrent spécifiquement, à considérer la diversité des choses », au point de vue de leur être physique, « la raison de les connaître est identique : c'est, en effet, par l'un des contraires que l'autre se connaît » : on connaît le mal par le bien, les ténèbres par la lumière, le noir par le blanc, et ainsi du reste. « Et pour autant qu'ils conviennent en une même raison d'objet connaissable », quelle que soit d'ailleurs leur différence objective matérielle, « ils appartiennent à un même habitus de connaître ».

L'*ad secundum* fait observer que « cette même conclusion, que *la terre est ronde*, est démontrée par un autre médium dans la science physique, et par un autre dans l'astronomie. L'astronome, en effet, la démontre par des médiums d'ordre mathématique, comme par les figures des éclipses, ou autre chose de ce genre ; tandis que le physicien la démontre par un médium d'ordre physique, tel le mouvement des corps lourds tendant au centre, ou autre chose analogue. Et parce que toute la vertu de la démonstration qui est *le syllogisme causant la science*, ainsi qu'il est dit au premier livre des *Seconds analytiques* (ch. II, n. 4 ; de S. Th., leç. 4), dépend des médiums, il s'ensuit que les divers médiums sont comme divers principes actifs selon lesquels les habitus des sciences se diversifient ». — C'est donc en tant que l'habitus a raison de forme qu'il est ainsi diversifié par les divers médiums des diverses sciences. Mais il n'en faudrait pas conclure, comme Scot a voulu le faire (dans la première question du prologue du premier livre des *Sentences*), que pour saint Thomas, il y a, par rapport à ces sciences, des formes diverses et non des habitus distincts. Jamais saint Thomas n'a imaginé pareille chose, comme l'observe très justement ici Cajétan : *neque hoc somniavit divus Thomas*. La science de l'astronomie et la science de la physique sont pour lui des habitus distincts et non pas seulement des formes distinctes. Tout ce qu'il a voulu dire dans cet *ad secundum*, c'est qu'il y a, entre autres raisons de distinction spécifique, parmi ces habitus, la raison de distinction qui convient aux formes et qui se tire de la diversité des principes actifs. Mais, en même temps que cette raison de distinction, il y a aussi celle qui se tire de la diversité

spécifique des objets ; car la raison formelle de l'objet des mathématiques n'est pas la même que celle de l'objet des sciences naturelles [Cf. I p., q. 1, art. 1, *ad 2um*].

L'*ad tertium* dit qu' « au témoignage d'Aristote, dans le second livre des *Physiques* (ch. IX, n. 3; de S. Th., leç. 15) et dans le septième livre de *l'Éthique* (ch. VIII, n. 4; de S. Th., leç. 8), la fin est aux sciences pratiques ce que le principe est à la démonstration. D'où il suit que la diversité des fins diversifie les vertus comme la diversité des principes actifs. — Il y a aussi que les fins ont raison d'objet par rapport aux actes intérieurs, lesquels surtout relèvent des vertus, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit plus haut » (q. 18, art. 6; q. 19, art. 2, *ad 1um*).

La diversité spécifique des habitus dans un même sujet peut provenir d'une triple cause : de la diversité des principes actifs dont ils sont l'effet; de la nature en vue de laquelle ils disposent; des objets qui spécifient l'acte auquel ils sont ordonnés. — Pouvons-nous, étant donné cette triple cause de diversité pour les habitus, parler, à leur sujet, d'une diversité spécifique selon la raison de bien ou la raison de mal ? C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article III.

Si les habitus se distinguent selon le bien et le mal ?

Trois objections veulent prouver que « les habitus ne se distinguent pas selon le bien et le mal ». — La première est que « le bien et le mal sont contraires. Or, le même habitus porte sur les contraires, ainsi qu'il a été dit (art. 2, *ad 1um*). Donc, les habitus ne se distinguent pas selon le bien et le mal ». — La seconde objection dit que « le bien s'identifie avec l'être; et, par suite, étant commun à toutes choses, il ne peut point être pris comme différence spécifique, comme on le voit par Aristote au quatrième livre des *Topiques* (ch. VI, n. 2). Pareillement aussi, le mal, qui a raison de privation et de non-être, ne peut pas constituer la différence spécifique d'un être donné. Il s'ensuit

qu'il n'y a pas à parler de distinction spécifique des habitus selon le bien et le mal ». — La troisième objection fait observer que par rapport au même objet l'on peut avoir divers habitus mauvais, comme l'intempérance et l'insensibilité par rapport aux concupiscences ; de même, on peut avoir aussi plusieurs habitus bons, comme la vertu humaine et la vertu héroïque ou divine, ainsi qu'on le voit par Aristote au septième livre de *l'Éthique* (ch. I, n. I ; de S. Th., leç. I). Il n'est donc pas vrai que les habitus se distinguent selon le bien et le mal ».

L'argument *sed contra* dit que « l'habitus bon est contraire à l'habitus mauvais, comme la vertu au vice. Or, les contraires sont divers au point de vue spécifique. Donc, les habitus diffèrent spécifiquement selon la différence du bien et du mal ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous va montrer que la conclusion relative à ce nouveau point de doctrine n'est qu'une application de la conclusion déjà établie à l'article précédent. « Ainsi qu'il a été dit », en effet, « les habitus se distinguent spécifiquement, non pas seulement en raison des objets et des principes actifs, mais encore en raison de l'ordre qu'ils disent à la nature. Or, ceci peut se produire d'une double manière. — D'abord, selon qu'ils ont à cette nature un rapport de convenance ou de disconvenance. Et de cette manière se distinguent spécifiquement l'habitus bon et l'habitus mauvais. L'habitus bon, en effet, est celui qui dispose à un acte en rapport avec la nature ; l'habitus mauvais, au contraire, celui qui dispose à un acte qui n'est pas en rapport avec la nature. C'est ainsi que les actes des vertus conviennent à la nature humaine » et sont en rapport avec elle, « parce qu'ils sont selon la raison ; tandis que les actes des vices, parce qu'ils sont contre la raison, s'opposent à la nature humaine. Par où l'on voit que selon la différence du bien et du mal, les habitus diffèrent spécifiquement. — Une autre manière dont les habitus diffèrent en raison de la nature, c'est pour autant que l'un dispose à un acte qui convient à la nature inférieure, et l'autre à un acte qui convient à une nature supérieure. De ce chef, la vertu humaine qui dispose aux actes convenant à la nature humaine, se distingue de la vertu divine ou héroïque qui dispose à des actes convenant à une nature supé-

rieure ». Nous aurons, plus tard, à revenir sur ce dernier point de doctrine, quand nous traiterons des vertus (q. 61, art. 5). Qu'il nous suffise, pour le moment, d'avoir noté que les habitus vertueux peuvent se distinguer eux-mêmes, tout en gardant le même objet, du seul chef qu'ils disposent à tel acte selon que cet acte convient à telle nature ou selon qu'il convient à telle autre. — Et donc, en raison de la nature à laquelle se réfèrent les actes auxquels ils disposent, les habitus, même en portant sur un objet d'ailleurs spécifiquement identique, en tant qu'objet d'acte humain, se distinguent spécifiquement du seul fait qu'il s'agit d'un acte bon ou d'un acte mauvais, d'un acte simplement mauvais, ou d'un acte transcendant et en quelqne sorte divin. — Notons avec le plus grand soin ce point de doctrine. Il sera le fondement de tout ce que nous aurons à dire sur les vertus et les vices, dans la suite de nos études morales.

L'*ad primum* explique que « si un même habitus peut porter sur des objets contraires selon que les contraires conviennent en une même raison », ainsi qu'il a été dit à l'*ad primum* de l'article précédent, « il n'arrive jamais cependant que des habitus contraires soient d'une même espèce; car la contrariété des habitus a pour cause des raisons contraires. Il faut donc entendre que les habitus se distinguent selon le bien et le mal, en ce sens que tel habitus est bon et tel autre mauvais; et non pas en ce sens que l'un porte sur le bien et l'autre sur le mal », du moins s'il s'agit de n'importe quel bien et de n'importe quel mal par rapport à n'importe quel habitus. C'est ainsi qu'un même habitus de science peut porter sur le bien et sur le mal, pour les connaître. Que s'il s'agissait de l'habitus des facultés appétitives, comme cet habitus est dit bon ou mauvais selon qu'il se termine à un acte dont l'objet est le bien ou à un acte dont l'objet est le mal, nous aurons la distinction de ces sortes d'habitus selon le bien et le mal, tout ensemble parce que l'un est dit bon et l'autre mauvais et parce que l'un porte sur le bien et l'autre sur le mal.

L'*ad secundum* fait observer que « le bien qui est commun à tout être n'est pas la différence qui constitue l'espèce de tel habitus; mais un certain bien déterminé qui se dit en raison d'une nature déterminée, savoir la nature humaine ». Ce n'est

pas tout *ce qui est*, qui a, ici, raison de bien, mais seulement *ce qui est conforme à la nature humaine*. « De même, le mal qui a raison de différence constituant l'espèce de tel habitus n'est pas la privation pure et simple, mais quelque chose de déterminé qui implique une répugnance à telle nature déterminée »; ce n'est pas toute privation d'être ou la privation de tout être qui a raison de mal rendant mauvais tel habitus, mais une privation jointe à quelque chose de positif : telle disposition ou telle inclination est mauvaise et a raison d'habitus mauvais, non point parce qu'elle est un manque d'inclination ou de disposition, ou parce qu'elle tend à ce qui ne serait que privation ou néant pur, mais parce qu'elle dispose ou incline à quelque chose qui ne convient pas à telle nature. — Nous aurons à appuyer beaucoup là-dessus, plus tard, quand nous verrons la nature du vice et du péché (q. 71-73).

L'*ad tertium*, se référant à la doctrine du corps de l'article, rappelle et précise que « plusieurs habitus bons qui portent sur un objet spécifiquement identique », soit quant à son être physique, soit quant à son être moral, « se distinguent selon qu'ils se réfèrent à des natures diverses, ainsi qu'il a été dit. Et plusieurs habitus mauvais se distinguent, même quand ils portent sur un même objet » physique, « pour autant qu'il s'y trouve diverses répugnances à ce qui convient à telle nature ; c'est ainsi qu'à une même vertu s'opposent, par mode de contraires, des vices divers, portant sur la même matière ». Les plaisirs relatifs aux sens du goût et du toucher, par exemple, sont la matière commune sur laquelle portent et la vertu de température et les vices soit d'intempérance soit d'insensibilité. Mais l'habitus de la vertu s'y porte selon qu'il convient à la raison, tandis que l'habitus d'intempérance et l'habitus d'insensibilité ne s'y réfèrent pas selon qu'il convient à la raison, l'un inclinant trop à ces sortes de plaisir, et l'autre pas assez.

Les habitus qui se trouvent en un sujet donné pourront donc se distinguer spécifiquement entre eux, soit en raison du principe actif qui les cause, soit en raison de l'objet spécifiquement distinct auquel ils se terminent, soit en raison de la nature à laquelle

ils se réfèrent ; et, à ce dernier titre, les habitus pourront se distinguer spécifiquement soit en habitus bons et mauvais selon qu'ils seront en harmonie avec telle nature ou qu'ils répugnent à cette nature, soit en habitus d'ordre humain et en habitus d'ordre transcendant ou divin. Toutes nos distinctions ultérieures relatives aux vertus et aux vices devront se faire et être déterminées d'après ces principes. — Avant de clore notre étude des habitus en général, il nous reste à examiner un dernier point qui achèvera de préciser tout ce que nous avons dit jusqu'ici sur la nature de l'habitus. Et c'est de savoir si l'habitus, dont nous avons dit qu'il pouvait être multiple en un même sujet et dans une même puissance, s'y distinguant spécifiquement selon les causes de distinction dont nous avons parlé, peut encore être multiple en lui-même, en ce sens qu'un même habitus numérique se composerait de plusieurs habitus ou de plusieurs parties d'habitus en quelque sorte ; ou si, au contraire, nous devons affirmer que tout habitus, selon son être numérique, est quelque chose de simple, excluant toute composition de parties. Ce dernier point de doctrine va faire l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si un même habitus est constitué d'habitus multiples?

Trois objections veulent prouver qu' « un même habitus est composé de plusieurs habitus ». — La première argumente comme il suit : « Ce dont la production n'est point quelque chose de simultané, mais se réalise successivement, semble être constitué de plusieurs parties. Or, la production de l'habitus n'est pas quelque chose de simultané ; elle est le fruit, par mode de succession, de plusieurs actes, ainsi qu'il a été montré plus haut (q. 51, art. 3). Donc un même habitus est constitué de plusieurs habitus ». — La seconde objection remarque que « le tout est constitué de ses parties. Or, pour un même habitus on assigne des parties multiples. C'est ainsi que Cicéron (dans sa *Rhétorique*, liv. II, ch. LIV) assigne plusieurs parties à la force,

à la tempérance et aux autres vertus. Donc un même habitus est constitué de plusieurs ». — La troisième objection fait observer que « la science, par mode d'acte et par mode d'habitus, peut porter sur une seule conclusion. D'autre part, des conclusions multiples appartiennent à une même science totale, telle que la géométrie ou l'arithmétique. Donc un même habitus est constitué d'habitus multiples ».

L'argument *sed contra* dit que « l'habitus, parce qu'il est une certaine qualité, est une forme simple. Or, rien de ce qui est simple n'est constitué de choses multiples. Donc un même habitus n'est pas constitué d'habitus multiples ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu'il s'agit ici surtout de l'habitus qui est subjecté dans la puissance d'agir, ou de l'habitus opératif. « L'habitus ordonné à l'opération, nous dit-il, duquel nous nous occupons surtout en ce moment, est une certaine perfection de la puissance » opérative. « Or, toute perfection se proportionne au sujet qu'elle doit parfaire. De même donc que la puissance, parce qu'elle est une, s'étend à plusieurs choses selon qu'elles conviennent en quelque chose qui est un, savoir en une certaine raison générale d'objet; pareillement aussi, l'habitus s'étend à des choses multiples selon qu'elles se réfèrent à quelque chose qui est un, par exemple à une même raison spéciale d'objet, ou à une même nature, ou à un même principe » actif, « ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit plus haut (art. 2, 3). Si donc nous considérons l'habitus selon les choses auxquelles il s'étend, nous trouverons en lui, de ce chef, une certaine multiplicité. Mais parce que cette multiplicité est ordonnée à quelque chose qui est un, à quoi l'habitus se réfère principalement, de là vient que l'habitus est une qualité simple, non constituée d'habitus multiples, bien qu'il s'étende à de multiples choses. Un même habitus, en effet, ne s'étend à plusieurs choses que selon un ordre que ces multiples choses disent à quelque chose qui est un; et c'est de là que l'habitus tire son unité ».

L'*ad primum* fait observer que « la succession, dans la génération de l'habitus, ne provient point de ce qu'une partie de cet habitus serait produite après une autre partie; mais de ce que le

sujet n'obtient pas tout de suite la disposition ferme et qui ne s'altère que difficilement, et de ce que d'abord l'habitus commence d'être dans le sujet d'une façon parfaite, se perfectionnant ensuite peu à peu; comme il arrive d'ailleurs pour les autres qualités ».

L'*ad secundum* dit que « les parties qui sont assignées à chacune des vertus cardinales ne sont point des parties intégrales qui constituent un tout, mais des parties subjectives ou potentielles, ainsi qu'on le verra plus loin » (q. 57, art. 6, *ad. 4um;* 2^a^ - 2^ae^, q. 48).

L'*ad tertium* répond que « celui qui, dans une science, acquiert par voie de démonstration la science d'une seule conclusion, a certainement l'habitus de cette science, mais il ne l'a qu'imparfaitement. Et lorsqu'il acquiert, par voie de démonstration, la science d'une autre conclusion, il ne se produit pas en lui un autre habitus; mais l'habitus qui déjà existait en lui devient plus parfait, s'étendant à un plus grand nombre d'objets. La raison de cela est que les conclusions et les démonstrations d'une même science sont ordonnées entre elles et l'une dérive de l'autre.

Nous avons voulu traduire, aussi littéralement que possible, et sans y rien ajouter, ce dernier article de saint Thomas. Car nous y trouvons une leçon d'interprétation thomiste extrêmement précieuse. Nous venons d'entendre, au cours de cet article, saint Thomas nous déclarer, de la façon la plus expresse, que l'habitus, notamment l'habitus ordonné à l'opération, parce qu'il est une qualité, est une forme simple, et qu'il ne faut point le concevoir comme un agrégat de réalités distinctes ou de parties diverses s'unissant pour former un tout. D'autre part, il y a certains habitus, tels surtout les habitus existant dans l'intelligence, qui semblent bien être composés de diverses parties ou de diverses réalités, au témoignage même de saint Thomas. Nous savons, en effet, que pour lui les espèces intelligibles, abstraites des images sensibles par la lumière de l'intellect agent et imprimées dans l'entendement réceptif, ont raison d'habitus intellectuel. Or, ces espèces sont multiples, et réellement distinctes entre elles. Il y a

aussi que plusieurs d'entre elles sont requises dans l'acte de tout habitus scientifique. Et c'est même dans l'ordination ou la disposition de ces espèces intelligibles que semble consister l'acte et l'habitus de la science, comme saint Thomas lui-même le déclare en maint endroit de ses écrits, plus spécialement, dans les *Questions disputées, de la Vérité*, q. 24, art. 4, *ad 9um*, où il dit qu' « une certaine ordination des espèces intelligibles constitue l'habitus »; dans ces mêmes questions *de la Vérité*, q. 10, art. 2, il accorde que « l'ordination des espèces intelligibles est l'habitus de la science ». Comment concilier ces deux aspects de la doctrine de saint Thomas? Ne semble-t-il pas qu'il y a, ici, comme une sorte de contradiction, ou qu'à tout le moins la pensée du saint Docteur est demeurée flottante, tantôt inclinant dans le sens de l'habitus multiple et tantôt dans le sens de l'habitus simple? D'autant qu'ici même, dans le traité que nous venons de voir, saint Thomas nous a parlé d'une certaine addition possible dans le mode d'augmentation de certains habitus, tels, par exemple, les habitus de la science, au sujet desquels, cependant, ici, à l'*ad tertium* que nous venons de lire, il a raisonné comme pour les autres habitus.

La difficulté d'interprétation que nous venons de signaler est certainement considérable. Elle a arrêté et divisé les deux plus grands commentateurs de saint Thomas, savoir Capréolus et Cajétan. — Capréolus estime qu'en effet la pensée du saint Docteur est demeurée flottante au sujet de cette question et que tantôt il a paru incliner dans un sens et tantôt dans l'autre; que cependant il semble plutôt s'arrêter au sentiment de l'habitus multiple, constitué par la collection et l'ordination des espèces intelligibles [cf. Capréolus, nouvelle édition Paban-Pègues, t. I, pp. 33, 34]. — Cajétan se prononce nettement pour le sentiment contraire; et il déclare que nous devons absolument nous en tenir à la doctrine de l'article que nous venons de lire.

Il est bien difficile, en effet, de ne pas reconnaître que saint Thomas, dans cet article, se prononce de la façon la plus expresse, et qu'il n'y a, ni dans sa pensée, ni dans les termes qui la traduisent, aucune hésitation. — S'ensuit-il que saint Thomas contredise ici ce qu'il a enseigné ailleurs, et au cours même du traité

que nous venons de voir? — Nullement. Il suffit simplement de bien prendre garde au sens de ses paroles.

La question de l'addition, notamment, ne saurait motiver une différence de sentiment, puisque saint Thomas la mentionne et la résout ici même dans cet article, à l'*ad primum* et à l'*ad tertium*. C'est qu'en effet, pour lui, l'addition telle qu'on la trouve en certains habitus, comme dans les habitus d'ordre intellectuel et scientifique, n'implique pas, relativement au même habitus, une addition de réalité du côté de l'habitus. Elle implique seulement une actuation plus parfaite de la puissance par rapport à son objet. La puissance intellective, quand elle acquiert, par voie de démonstration, la connaissance scientifique de telle conclusion, dans l'ordre de la géométrie par exemple, acquiert du même coup l'habitus qui parfait la puissance et l'actue relativement à cette conclusion; quand elle acquiert ensuite une seconde, une troisième conclusion, et ainsi de suite, sa potentialité se trouve à chaque fois plus actuée, mais toujours dans le même ordre, et l'habitus déjà existant, restant toujours lui-même, ne fait que déterminer davantage, dans le sens de l'acte, la potentialité de la puissance. C'est ainsi, et non autrement, que nous parlons d'addition dans ces sortes d'habitus. Par où l'on voit que, dans la pensée de saint Thomas, l'addition dont l'habitus peut être susceptible ne nuit en rien à la simplicité de cet habitus.

Quant à la difficulté tirée de la multiplicité des espèces intelligibles, dont chacune aurait la raison d'habitus intellectuel et qui constitueraient, assemblées ou ordonnées en telle ou telle manière, tel ou tel habitus de science, il faut répondre, comme le fait excellemment ici Cajétan, qu'autre chose est parler de l'habitus, même intellectuel, en général, et autre chose parler de l'habitus de la science ou de telle science. Il est certain que toute espèce intelligible a raison d'habitus dans l'intelligence. De ce chef, il y aura autant d'habitus, dans l'intelligence, qu'il y a d'espèces intelligibles. Mais l'habitus de la science dit autre chose que les espèces intelligibles, soit isolées, soit groupées et ordonnées ensemble. Il dit essentiellement la disposition qualitative de l'intelligence qui lui fait user de telles notions ou de telles propositions selon qu'il convient à la connaissance plus ou moins

parfaite de tel objet spécifiquement distinct de tout autre, tel par exemple, l'*être* pour la métaphysique, l'*être mobile* pour la science naturelle, l'*étendue* pour la géométrie, la *quantité* en général pour les mathématiques, le *nombre* pour l'arithmétique, l'*acte humain* pour la morale, et ainsi du reste. Et c'est en raison de cette unité spécifique d'objet que l'habitus de telle science est dit spécifiquement un. L'habitus de telle science est de soi et directement ordonné à tel objet spécifiquement un, dans l'ordre d'objet connaissable. Il parfait l'intelligence directement en vue de cet objet; et, parce que cet objet demeure spécifiquement un, dans sa raison propre, pour tant d'ailleurs qu'il comprenne sous lui d'éléments matériellement divers, tel, par exemple, l'objet de la métaphysique, ou l'être en tant qu'être, qui peut comprendre sous lui tous les êtres qui sont, de même l'habitus scientifique ordonné à cet objet et spécifié par lui sera un habitus parfaitement un, au point de vue de son essence, ou en tant que qualité perfectionnant l'intelligence, et cependant il comprendra, à titre d'éléments quasi matériels, une infinité de notions ou d'espèces intelligibles.

Cette distinction lumineuse, proposée ici par Cajétan, est tout à fait dans la pensée de saint Thomas. Elle résout excellemment la difficulté soulevée. Et tout permet de supposer, comme l'observe Cajétan lui-même, que les tenants de l'explication indiquée d'abord, tel Capréolus, s'y seraient rangés immédiatement, si leur pensée y avait été arrêtée.

L'on aura remarqué qu'un mot revient sans cesse dans ce traité si important et si difficile de l'habitus en général. C'est le mot disposition. Il n'en est pas, en effet, qui, entendu comme il doit l'être et avec la modalité spéciale qui distingue l'habitus proprement dit de la disposition pure et simple, rende mieux ce qu'est véritablement l'habitus et ses conditions d'existence dans un sujet donné.

Tout habitus est une disposition. Il supposera donc nécessairement un sujet qui ait besoin d'être disposé. Ceci ne peut être que s'il s'agit d'un sujet potentiel ordonné à quelque acte qui doit le parfaire. D'autre part, tous les actes qui peuvent parfaire un

sujet donné se ramènent à deux grandes espèces : l'acte premier, constituant un sujet dans son être; l'acte second, constituant un sujet dans sa perfection dernière qui est son agir. Il y aura donc deux grandes sortes d'habitus : les habitus d'ordre statique, ou habitus entitatifs, disposant leur sujet par rapport à son être; et les habitus d'ordre dynamique, ou habitus opératifs, disposant leur sujet par rapport à son agir. Les premiers auront nécessairement pour sujet ce qui se réfère à l'essence ou à la substance d'un être donné : dans l'ordre naturel, ce sera le corps ou les éléments qui le composent, en vue de sa forme substantielle, qui est l'âme pour les êtres doués de vie; dans l'ordre surnaturel, ce sera l'essence même de l'âme, en vue d'un être supérieur, c'est-à-dire de la nature divine devant être participée dans le sujet. Les seconds auront toujours pour sujet une puissance de l'âme, distincte de l'âme et en découlant comme propriété essentielle. Ce ne sera pourtant pas toute puissance de l'âme qui pourra ainsi être sujet de l'habitus opératif. Il faudra qu'il s'agisse d'une puissance passive; et encore d'une puissance passive pouvant être diversement déterminée par rapport à son agir. Il faudra d'ailleurs que cette détermination relative à son agir ne soit pas quelque chose d'exclusivement lié à la présence ou à l'action directe et actuelle de tel objet. Elle devra pouvoir demeurer dans la faculté d'agir, par mode de forme qui l'incline et la dispose, d'une façon permanente, à agir dans tel sens, même quand l'objet qui peut déterminer son agir n'est pas actuellement présent. Et c'est précisément cette disposition permanente, existant dans la faculté d'agir, de soi indéterminée, mais déterminée désormais dans le sens de telle action en vertu même de cette disposition, qui constituera, au sens propre, la raison d'habitus opératif. Cette disposition peut être totalement ou en partie innée et causée par Dieu directement, selon les diverses natures ou les diverses puissances de telle nature. Elle peut être aussi, notamment dans l'homme, dont nous avons surtout à nous occuper, et s'il s'agit de l'ordre naturel, acquise ou produite dans le sujet par les actes mêmes du sujet. Non pas que la puissance même dont cet habitus doit être la disposition, puisse, par son action, causer en elle ou y faire croître cette disposition et

cet habitus; mais, pour autant qu'une de nos facultés est soumise à l'action et à l'influence d'une autre, ou, s'il s'agit de la même faculté, pour autant que, déjà revêtue d'un habitus, elle peut agir sur elle-même à l'effet d'en acquérir un autre ou de grandir et se parfaire dans la possession de cet autre. Cette action de nos facultés dont l'une agit sur l'autre, ou dont la même agit sur elle-même sous des aspects divers, a son principe premier dans la lumière innée et indéfectible de l'intellect agent; elle se communique ensuite à l'entendement réceptif, qui, actué par l'habitus des premiers principes, peut agir sur lui-même à l'effet d'y causer ou d'y perfectionner les habitus des diverses sciences; et, actué lui-même par ces divers habitus, peut agir à son tour sur la volonté immédiatement soumise à son action. La volonté, ainsi actuée par l'intelligence, et, pour les objets où cette détermination n'est point naturelle en elle, déterminée peu à peu ou inclinée, par cette action répétée de l'intelligence, à agir dans le sens de tel objet, devient à son tour le sujet d'habitus, qui, existant en elle, y sont le principe d'actions nouvelles causant d'autres habitus correspondants et proportionnés, dans les facultés d'ordre sensible plus ou moins soumises à l'action des facultés supérieures. Telles sont surtout les facultés d'ordre appétitif, où pourront se trouver, soit dans l'appétit concupiscible, soit dans l'appétit irascible, de véritables habitus d'une importance extrême pour la vie morale de l'homme. Car tout habitus, et plus spécialement l'habitus opératif quand il s'agit de l'ordre moral, doit être nécessairement un habitus bon ou un habitus mauvais. L'habitus, en effet, est essentiellement une disposition en vue de telle nature, soit au point de vue de l'être, soit au point de vue de l'agir. Or, si la disposition est conforme à ce que la nature requiert, l'habitus aura raison de chose bonne; si elle n'est pas conforme à ce que cette nature requiert, elle aura raison de chose mauvaise.

Dans l'homme, quand il s'agit des habitus opératifs, d'ordre moral, la nature à laquelle ces habitus doivent être conformes pour être bons, n'est autre que la raison. Il s'ensuit que tout habitus inclinant à ce qui est selon la raison, sera bon moralement; et nous lui donnerons plus tard le nom de vertu. Tout habitus, au contraire, qui inclinera à ce qui n'est pas selon la

raison, sera un habitus mauvais; et nous l'appellerons du nom de vice. Il est vrai qu'au-dessus de la raison se trouve, pour l'homme, élevé par Dieu à l'état surnaturel, un principe régulateur ou directif qui sera une autre cause de partage entre les habitus qui sont en nous. Mais ce principe, s'il est supérieur à la raison, ne lui est pas contraire; et la distinction des habitus en habitus bons et en habitus mauvais, tirée de leur conformité on de leur non-conformité à la raison, demeurera toujours, même avec la distinction des habitus bons ou mauvais, tirée de leur conformité ou de leur non-conformité à la règle surnaturelle de notre destination divine à la grâce et à la gloire. Seulement, dans cet ordre surnaturel, l'habitus relevant de cet ordre par son origine ou par son origine et par son essence, sera nécessairement bon; car sa cause, qui n'est autre que Dieu, ne saurait jamais produire un effet mauvais. Si donc nous devrons parler d'habitus mauvais, ou de vices, dans cet ordre surnaturel, ce ne sera qu'en raison de l'objet surnaturel auquel l'homme devrait tendre et dont il s'éloignera par ses actes coupables. Ces actes coupables, opposés à la nature divine devant être participée dans l'homme, pourront produire eux-mêmes des habitus proportionnés qui auront la même raison de mal.

Et voilà donc à quel double titre nous aurons à parler d'habitus bons, ou de vertus, et d'habitus mauvais, ou de vices. Nous désignerons par là toutes les dispositions d'ordre moral, existant ou pouvant exister dans les facultés opératives qui sont dans l'homme et lui facilitant l'obtention de sa fin humano-divine, ou le détournant de cette fin. Il est aisé d'entrevoir quelle sera l'importance doctrinale et pratique de l'étude qui aura pour objet ces vertus et ces vices, considérés dans leur ensemble et selon qu'ils constituent ce que nous pourrions appeler la psychologie dynamique de l'ordre moral divino-humain.

Cette étude formera le sujet de notre prochain volume.

FIN DU TRAITÉ DES PASSIONS ET DES HABITUS EN GÉNÉRAL.

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

Avant-propos..... VII

QUESTION XXII. — Du sujet des passions de l'ame.

(Trois articles.)

1° Si quelque passion se trouve dans l'âme?..... 3
2° Si la passion se trouve davantage dans la partie appétitive ou dans la partie appréhensive?..... 7
3° Si la passion se trouve plutôt dans l'appétit sensitif que dans l'appétit intellectuel appelé volonté?..... 11

QUESTION XXIII. — De la différence des passions entre elles.

(Quatre articles.)

1° Si les passions qui sont dans l'appétit concupiscible sont diverses de celles qui sont dans l'irascible?..... 16
2° Si la contrariété des passions de l'irascible est la contrariété du bien et du mal?..... 21
3° S'il est quelque passion de l'âme qui n'ait pas de contraire?..... 24
4° S'il y a quelques passions qui diffèrent spécifiquement dans la même puissance, sans qu'elles soient contraires entre elles?..... 26

QUESTION XXIV. — De l'ordre des passions entre elles.

(Quatre articles.)

1° Si les passions de l'irascible sont antérieures aux passions du concupiscible, ou inversement?..... 32
2° Si l'amour est la première des passions du concupiscible?..... 36
3° Si l'espoir est la première des passions de l'irascible?..... 38
4° Si ce sont là les quatre passions principales : la joie, la tristesse, l'espoir et la crainte?..... 41

QUESTION XXV. — Du bien et du mal dans les passions de l'ame.

(Quatre articles.)

1° Si le bien et le mal moral peuvent se trouver dans les passions de l'âme? 48
2° Si toute passion de l'âme est mauvaise moralement? 51
3° Si la passion ajoute ou enlève à la bonté ou à la malice de l'acte? 58
4° Si quelque passion est bonne ou mauvaise de son espèce? 62

QUESTION XXVI. — De l'amour en lui-même.

(Quatre articles.)

1° Si l'amour est dans le concupiscible? 70
2° Si l'amour est une passion? 74
3° Si l'amour est une même chose que la dilection? 78
4° Si l'amour se divise bien en amour d'amitié et en amour de concupiscence? 81
81

QUESTION XXVII. — De la cause de l'amour.

(Quatre articles.)

1° Si le bien est la seule cause de l'amour? 85
2° Si la connaissance est cause de l'amour? 89
3° Si la similitude est cause de l'amour? 94
4° Si quelque autre des passions de l'âme est cause de l'amour? 99

QUESTION XXVIII. — Des effets de l'amour.

(Six articles.)

1° Si l'union est un effet de l'amour? 101
2° Si la mutuelle inhésion est un effet de l'amour? 105
3° Si l'extase est un effet de l'amour? 110
4° Si le zèle est un effet de l'amour? 114
5° Si l'amour est une passion lésive de l'aimant? 118
6° Si l'amour est la cause de tout ce que fait celui qui aime? 121

QUESTION XXIX. — De la haine.

(Six articles.)

1° Si la cause et l'objet de la haine est le mal? 128
2° Si la haine est causée par l'amour? 132
3° Si la haine est plus forte que l'amour? 135

4° Si quelqu'un peut se haïr soi-même? 138
5° S'il est possible que quelqu'un ait en haine la vérité? 140
6° Si quelque chose peut être tenue en haine d'une façon universelle? ... 144

QUESTION XXX. — De la concupiscence.

(Quatre articles.)

1° Si la concupiscence est seulement dans l'appétit sensible? 148
2° Si la concupiscence est une passion spéciale? 151
3° S'il existe des concupiscences naturelles et des concupiscences non naturelles? 155
4° Si la concupiscence est infinie? 158

QUESTION XXXI. — De la délectation en elle-même.

(Huit articles.)

1° Si la délectation est une passion? 165
2° Si la délectation est dans le temps? 169
3° Si la délectation diffère de la joie? 172
4° Si la délectation est dans l'appétit intellectuel? 176
5° Si les délectations corporelles et sensibles sont plus grandes que les délectations spirituelles et corporelles? 180
6° Si les délectations du toucher sont plus grandes que les délectations venues des autres sens? 188
7° S'il est quelque délectation qui ne soit pas naturelle? 196
8° Si la délectation peut être contraire à la délectation? 199

QUESTION XXXII. — De la cause de la délectation.

(Huit articles.)

1° Si l'opération est la cause propre de la délectation? 204
2° Si le mouvement est cause de la délectation? 208
3° Si l'espoir et le souvenir sont cause de délectation? 212
4° Si la tristesse est cause de la délectation? 215
5° Si les actions des autres sont pour nous cause de délectation? 217
6° Si faire du bien à autrui est cause de délectation? 220
7° Si la similitude est cause de délectation? 224
8° Si l'admiration est cause de délectation? 226

QUESTION XXXIII. — Des effets de la délectation.

(Quatre articles.)

1° Si c'est le fait de la délectation de dilater? 231
2° Si la délectation cause la soif ou le désir d'elle-même? 234
3° Si la délectation empêche l'usage de la raison? 239
4° Si la délectation parfait l'opération? 242

QUESTION XXXIV. — De la bonté et de la malice des délectations.

(Quatre articles.)

1° Si toute délectation est mauvaise?..... 246
2° Si toute délectation est bonne?..... 253
3° Si quelque délectation est ce qu'il y a de meilleur?..... 256
4° Si la délectation est la mesure ou la règle d'après laquelle on juge du bien ou du mal en ce qui est des choses morales?..... 261

QUESTION XXXV. — De la douleur ou de la tristesse en elle-même.

(Huit articles.)

1° Si la douleur est une passion de l'âme?..... 266
2° Si la tristesse est la même chose que la douleur?..... 270
3° Si la tristesse ou la douleur est contraire à la délectation?..... 274
4° Si toute tristesse est contraire à toute délectation?..... 277
5° Si la délectation de la contemplation a quelque tristesse qui lui soit contraire?..... 281
6° Si la tristesse est à fuir plus que la délectation à rechercher?..... 286
7° Si la douleur extérieure est plus grande que la douleur intérieure?... 290
8° S'il n'y a que quatre espèces de tristesse?..... 295

QUESTION XXXVI. — Des causes de la tristesse ou de la douleur.

(Quatre articles.)

1° Si la cause de la douleur est le bien perdu ou le mal conjoint?..... 300
2° Si la concupiscence est cause de la douleur?..... 303
3° Si l'amour de l'unité est cause de la douleur?..... 306
4° Si la puissance à laquelle on ne peut pas résister est cause de la douleur?..... 309

QUESTION XXXVII. — Des effets de la douleur ou de la tristesse.

(Quatre articles.)

1° Si la douleur enlève la faculté d'apprendre?..... 313
2° Si d'appesantir l'âme est un effet de la tristesse ou de la douleur?... 317
3° Si la tristesse ou la douleur débilite toute opération?..... 319
4° Si la tristesse nuit au corps plus que les autres passions de l'âme?.... 321

QUESTION XXXVIII. — Des remèdes de la tristesse ou de la douleur.

(Cinq articles.)

1° Si la douleur ou la tristesse est mitigée par n'importe quelle délectation? 325
2° Si la douleur ou la tristesse est mitigée par les pleurs?..... 328

3° Si la douleur et la tristesse sont mitigées par la compassion des amis? 330
4° Si par la contemplation de la vérité la douleur et la tristesse s'adoucissent? 333
5° Si la douleur et la tristesse sont mitigées par le sommeil et par les bains? 335

QUESTION XXXIX. — De la bonté et de la malice de la tristesse et de la douleur.

(Quatre articles.)

1° Si toute tristesse est mauvaise? 338
2° Si la tristesse peut être un bien honnête? 348
3° Si la tristesse peut être un bien utile? 346
4° Si la douleur du corps est le souverain mal? 348

QUESTION XL. — De l'espoir et du désespoir.

(Huit articles.)

1° Si l'espoir est la même chose que le désir ou la cupidité? 353
2° Si l'espoir est dans la faculté de connaître ou dans la faculté d'aimer? .. 356
3° Si l'espoir se trouve dans les animaux sans raison? 359
4° Si l'espoir a pour contraire le désespoir? 362
5° Si la cause de l'espoir est l'expérience? 364
6° Si dans les jeunes gens et les hommes pris de vin l'espoir surabonde? 367
7° Si l'espoir est cause de l'amour? 369
8° Si l'espoir aide l'opération ou plutôt l'empêche? 371

QUESTION XLI. — De la crainte en elle-même.

(Quatre articles.)

1° Si la crainte est une passion de l'âme? 375
2° Si la crainte est une passion spéciale? 377
3° S'il est quelque crainte naturelle? 380
4° Si les espèces de la crainte sont convenablement assignées? 383

QUESTION XLII. — De l'objet de la crainte.

(Six articles.)

1° Si l'objet de la crainte est le bien, ou le mal? 388
2° Si le mal de la nature est objet de crainte? 390
3° Si la crainte a pour objet le mal de coulpe? 393
4° Si la crainte elle-même peut être objet de crainte? 397
5° Si les choses subites sont davantage ce que l'on craint? 399
6° Si les choses contre lesquelles il n'est pas de remède sont davantage objet de crainte? 402

QUESTION XLIII. — De la cause de la crainte.

(Deux articles.)

1° Si la cause de la crainte est l'amour? 406
2° Si la cause de la crainte est le manque où l'on se trouve? 409

QUESTION XLIV. — Des effets de la crainte.

(Quatre articles.)

1° Si la crainte cause la contraction? 412
2° Si la crainte fait les hommes de conseil? 420
3° Si la crainte cause le tremblement? 424
4° Si la crainte empêche l'opération? 426

QUESTION XLV. — De l'audace.

(Quatre articles.)

1° Si l'audace est contraire à la crainte? 429
2° Si l'audace suit l'espoir? 431
3° Si l'audace a pour cause quelque défaut? 435
4° Si les audacieux sont plus prompts au commencement que dans le péril lui-même? 439

QUESTION XLVI. — De la colère en elle-même.

(Huit articles.)

1° Si la colère est une passion spéciale? 443
2° Si l'objet de la colère est le bien ou le mal? 447
3° Si la colère est dans le concupiscible? 450
4° Si la colère suppose la raison? 452
5° Si la colère est plus naturelle que la concupiscence? 457
6° Si la colère est plus mauvaise que la haine? 461
7° Si la colère regarde seulement ceux qui ont avec nous des rapports de justice? 465
8° Si les espèces de la colère sont assignées comme il faut? 469

QUESTION XLVII. — De la cause active de la colère, et de ses remèdes.

(Quatre articles.)

1° Si toujours le motif de la colère est quelque fait contre celui en qui la colère se trouve? 473
2° Si la seule mésestime ou le mépris est le motif de la colère? 475

3° Si l'excellence de celui qui s'irrite est une cause de la colère?..... 479
4° Si le rien de quelqu'un peut être cause que l'on s'irrite facilement contre lui?..... 481

QUESTION XLVIII. — Des effets de la colère.

(Quatre articles.)

1° Si la colère cause la délectation?..... 485
2° Si la colère excite le plus la ferveur dans le cœur?..... 487
3° Si la colère surtout empêche l'usage de la raison?..... 491
4° Si la colère surtout cause la taciturnité?..... 494

QUESTION XLIX. — Des habitus en général, quant à leur substance.

(Quatre articles.)

1° Si l'habitus est une qualité?..... 508
2° Si l'habitus est une espèce déterminée de qualité?..... 513
3° Si l'habitus implique un ordre à l'action?..... 521
4° S'il est nécessaire d'admettre l'habitus?..... 526

QUESTION L. — Du sujet des habitus.

(Six articles.)

1° Si dans le corps se trouve quelque habitus?..... 536
2° Si l'âme est le sujet de l'habitus selon son essence ou selon ses puissances?..... 543
3° Si dans les puissances de la partie sensible peut se trouver quelque habitus?..... 549
4° Si dans l'intelligence elle-même se trouve quelque habitus?..... 554
5° Si dans la volonté se trouve quelque habitus?..... 562
6° Si dans les anges se trouve quelque habitus?..... 576

QUESTION LI. — De la génération des habitus.

(Quatre articles.)

1° Si quelque habitus vient de la nature?..... 582
2° Si quelque habitus est causé par les actes?..... 590
3° Si par un seul acte l'habitus peut être engendré?..... 598
4° S'il est des habitus qui soient infus aux hommes par Dieu?..... 602

QUESTION LII. — De l'augmentation des habitus.

(Trois articles.)

1° Si les habitus augmentent?..... 606
2° Si les habitus augmentent par addition?..... 618
3° Si chaque acte augmente l'habitus?..... 625

QUESTION LIII. — Corruption et diminution des habitus.

(Trois articles.)

1° Si les habitus peuvent se corrompre? 628
2° Si les habitus peuvent diminuer 634
3° Si l'habitus se corrompt ou diminue par le seul fait qu'on cesse d'agir? 639

QUESTION LIV. — De la distinction des habitus.

(Quatre articles.)

1° Si plusieurs habitus peuvent être dans une même puissance? 644
2° Si les habitus se distinguent selon les objets? 649
3° Si les habitus se distinguent selon le bien et le mal? 652
4° Si un même habitus est constitué d'habitus multiples? 656

Toulouse, Imp. Douladoure-Privat, rue St-Rome, 39 — 9901

La Bibliothèque
Université d'Ottawa
Echéance

The Library
University of Ottawa
Date due

a39003 011246823b
B
PEGUES, THOMAS.
COMMENTAIRE FRANCAIS L

U D' / OF OTTAWA
COLL ROW MODULE SHELF BOX POS C
333 06 05 07 06 05 2